UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FILOSOFIA
Y
LETRAS

REVISTA DE LA FACULTAD
DE FILOSOFIA Y LETRAS

31

JULIO - SEPTIEMBRE
1948

IMPRENTA UNIVERSITARIA

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

FILOSOFIA Y LETRAS

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FILOSOFIA
Y
LETRAS

REVISTA DE LA FACULTAD
DE FILOSOFIA Y LETRAS

31

JULIO - SEPTIEMBRE
1948

IMPRENTA UNIVERSITARIA

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

Rector:

LIC. LUIS GARRIDO

Secretario General:

LIC. JUAN JOSÉ GONZÁLEZ BUSTAMANTE

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Director:

DR. SAMUEL RAMOS

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

FILOSOFIA
Y
LETRAS

REVISTA DE LA FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA
UNIVERSIDAD N. DE MÉXICO

PUBLICACION TRIMESTRAL

DIRECTOR - FUNDADOR:
Eduardo García Máynez

SECRETARIO:
Juan Hernández Luna

Correspondencia y canje a Ribera de San Cosme 71
México, D. F.

Subscripción:

Anual (4 números)

En el país..... $7.00
Exterior ..... dls. 2.00

Número suelto $2.00
Número atrasado $3.00

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

Tomo XVI México, D. F., julio-septiembre de 1948 Número 31

Sumario

ARTICULOS

		Págs.
Oswaldo Robles	*El perfil académico y la doctrina filosófica de Fray Alonso de la Vera Cruz*	9
Guillermo Francovich . . .	*Valery y Kierkegaard* . .	27
José Almoina.	*En torno a Saavedra Fajardo*.	85
Juan Hernández Luna . .	*La imagen de América en José Vasconcelos* . .	101
Arturo Arnáiz y Freg . .	*Presencia y significación de México dentro de la vida de Occidente*. . .	113
Vicente Gaos.	*Pro Cicerone*	127

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

Juan David García Bacca . . .	*Religions Philosophie auf geschichtlicher Grundlage.* (Othmar Spann.)	135

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

		Págs.
Rafael Moreno M.	*La introducción de la filosofía moderna en México.* (Bernabé Navarro.)	137
Juan Hernández Luna	*Tratados.* (Juan Benito Díaz de Gamarra.)	142
Juan David García Bacca . . .	*Crisis y porvenir de la ciencia histórica.* (Edmundo O'Gorman.)	144
Noticias de la Facultad de Filosofía y Letras	*J. H. Luna*	147
Notas y noticias de América . .	*R. H. Valle*	151
Publicaciones recibidas		167
Registro de revistas		171

EL PERFIL ACADEMICO Y LA DOCTRINA FILOSOFICA DE FRAY ALONSO DE LA VERA CRUZ

Al Dr. Amancio Bolaño Isla, el mejor biógrafo de Fray Alonso.

1

Son realmente escasos los datos que los cronistas agustinianos de la Nueva España [1] nos ofrecen sobre los estudios universitarios, que a juzgar por los frutos deben de haber sido muy brillantes, realizados por Alonso Gutiérrez en las universidades de la Madre Patria. Por ellos sabemos que estudió latinidad, es decir, la gramática y la retórica, en la Universidad de Alcalá de Henares, y prosiguió los cursos de Artes y de Teología en la Universidad de Salamanca; que acudió solícito a escuchar las célebres lecciones de fray Francisco de Vitoria, recibiendo de este teólogo ilustre, junto con el grado de Maestro en Teología, el augurio entusiasta y profético de sus futuros triunfos; que posteriormente fué catedrático de Artes en el claustro salmantino y explicó con relieve la dialéctica aristotélica; por último, que habiendo llegado su fama de hombre austero y de maestro incomparable a la Corte, don Iñigo López Hurtado de Mendoza, cuarto Duque del Infantado, entrególe a sus hijos para que ejerciera con ellos las funciones de preceptor. Cumpliendo estos menesteres habría de encontrar-

1 Fray Diego Basalenque, *Historia de la Provincia de San Nicolás Tolentino de Michoacán del Orden de N. P. S. Agustín.* México, 1886.— Fray Juan de Grijalva, *Crónica de la Orden de N. P. S. Agustín en las Provincias de la Nueva España,* reimpresión de 1926.—Fray Matías de Escobar, *Americana Thebaida.* México, 1924.

lo aquel venerable padre provincial, incansable varón de Dios, que se llamó fray Francisco de la Cruz, verdadero instrumento de la Providencia, ángel inspirador de sublimes renunciaciones y de generosas entregas, que con ejemplar sabiduría en el manejo de las almas habría de desviar los pasos del ya brillante profesor salmantino, desde el sendero de las grandezas académicas, al sacrificado pero sublime y fecundo peregrinar apostólico por esta entonces *terra incognita* de la gentilidad.

Pero si los cronistas agustinianos sólo marcan los jalones más salientes de la trayectoria académica de Alonso Gutiérrez en España, son ellos suficientes, sin embargo, para reconstruir imaginativamente, pero con verosimilitud comprobada por la rica erudición filosófico-teológica contenida en sus obras, cuáles fueron sus pasos por las aulas españolas.

Sabemos que Alonso Gutiérrez nació el año de 1504, y teniendo en cuenta que en aquella época se iniciaban los escolares en los estudios de latinidad al trasponer el umbral de la pubertad, es decir, entre los trece y los quince años de edad, lo más probable es que el pequeño Alonso haya comenzado sus estudios de gramática y retórica en la Universidad complutense al cumplir los catorce años, o sea en el año de 1518. No más de cuatro años debe de haber empleado en seguir los cursos de latinidad en calidad de estudiante incorporado a uno de los siete Colegios Menores, aquel precisamente que tenía anexo su Estudio Menor de Gramática, que el genio pedagógico del cardenal Jiménez de Cisneros creó en torno del Colegio Mayor de San Ildefonso, célebre colegio éste que fué, como se sabe, la piedra angular de la Universidad de Alcalá, concebida por su fundador ilustre de acuerdo con el modelo medieval de la parisiense, "*ad imaginem scholae parisiensis*"; célebre colegio, insistimos, que representó el verdadero centro regente de la Casa complutense y el almácigo de sus selectísimos humanistas y pensadores, acreditados por la publicación de la *Biblia Polyglotta Complutensis* y por la reforma aristotélica enderezada contra los dialécticos caviladores, y promovida por Gaspar Cardillo de Villalpando, el mismo profesor ilustre que, como veremos posteriormente, hace resaltar los méritos docentes y apostólicos del P. Vera Cruz en reveladora epístola latina que viene insertada en la *Recognitio Summularum* de nuestro fray Alonso desde la edición de 1562.

Es muy posible que Alonso Gutiérrez haya egresado de la Universidad de Alcalá de Henares por el año de 1552 e ingresado ese mismo año o el siguiente en la Universidad salmantina, pues sus padres, don Francisco

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

Gutiérrez y doña Leonor del mismo apellido, eran personas acomodadas y además deseosas de dar a su hijo una excelente formación moral e intelectual, según el testimonio unánime de los cronistas. Es también de suponerse que empleó en Salamanca seis años en hacer sus cursos de Artes, tres para las súmulas, la lógica y la física, y tres para las otras partes de la filosofía, pues sólo después de seis años de estudios se podía recibir la licencia general que facultaba para la enseñanza del curso de Artes, mismo que profesó don Alonso en las aulas salmantinas, según indicación de los mismos cronistas. Terminados estos estudios en 1528, debió de emprender los de teología para terminarlos, recibir su grado de Maestro en Teología y ordenarse sacerdote aproximadamente por el año de 1531, es decir, cuando cumplía los veintisiete años de edad, habiendo después ejercitado la docencia filosófica durante un trienio, según era la costumbre, y tal vez al comenzar su segundo trienio, es decir en 1535, fué invitado por fray Francisco de la Cruz a la generosa empresa de adoctrinar las artes en tierras americanas a los frailes y a los naturales que fueran capaces.

2

Cuatro años después del nacimiento de Alonso Gutiérrez tenía lugar la fundación de la Universidad de Alcalá, pues Cisneros, su creador, la estableció con cuarenta cátedras el año de 1508. El objetivo de la Casa complutense se perfilaba en el estudio de las humanidades, ya que catorce cátedras estaban dedicadas a su cultivo. Fué muy personal designio del cardenal Cisneros impulsar los estudios humanísticos y ligarlos a una vieja tradición española, pues como afirma con justicia Bonilla y San Martín [2] "la tradición clásica jamás se había interrumpido entre los españoles, ya que no en cuanto a la forma, respecto a la cual es decisiva la influencia del Renacimiento, por lo menos en lo tocante al espíritu, y buena prueba de ello son los nombres de San Isidoro, del arzobispo don Rodrigo, de don

2 Adolfo Bonilla y San Martín, *Luis Vives y la filosofía del Renacimiento*, Madrid, 1929, p. 24 del vol. I. Refiriéndose a este mismo asunto dice A. F. Bell en su libro *Luis de León, un estudio sobre el Renacimiento español*, que "cuando los estudios de árabe y griego morían en toda Europa, se refugiaron en Salamanca y en Toledo, de tal suerte que nunca faltaron en estos puntos hombres instruídos en los clásicos, en los pocos clásicos que entonces se conocían". Pág. 9. Araluce, Barcelona. Sin fecha.

Alfonso el Sabio y de don Juan Manuel". Pero Nebrija iba a ser el mejor atractivo de la entonces recién fundada Universidad, pues definitivamente se instalaba en Alcalá el año de 1514. Muy pronto, en el año de 1528, se coronaba el propósito humanístico alentado por Cisneros e impulsado por Nebrija, con la fundación del Colegio Trilingüe, en cuyo seno se trabajó la *Biblia Polyglotta* y de donde fueron saliendo con el tiempo hombres de la celebridad de Domingo de Soto, Arias Montaño y los PP. Laínez y Salmerón, cuyos nombres bastarían, en caso de no haber otros, para desmentir la injusta y absurda afirmación de los autores de *The Modern Cambridge History,* quienes declaran: "España reaccionaria era una madrastra para los estudios clásicos en su propio suelo." [3] El mismo Erasmo de Rotterdam pudo decir entonces que la Universidad de Alcalá era "una verdadera Atenas humanística". De ella surgía, en efecto, Jacobo López de Zúñiga, cuyas *Annotationes contra Erasmus Rotterdamum in defensione translationis Novi Testamenti,* publicadas en 1520, iban a ser, por lo certeras y formidablemente documentadas, las más tremendas críticas que se elaboraron contra el humanista de los Países Bajos. En esta época y en este ambiente, en el ambiente de Nebrija, de Alfonso Zamora, el hebraísta insigne, de Juan y Francisco de Vergara, estudió su gramática y su retórica Alonso Gutiérrez. De aquellos estudios se origina el habitualmente correcto estilo latino que usa en sus obras, estilo cuya monotonía y aridez no provienen de incorrección gramatical o de total falta de elegancia (como ha querido entender que afirmábamos alguien que piensa que el estilo sólo puede ser árido y monótono por incorrección gramatical o por falta de elegancia en los giros y no por otras causas), sino de la rigidez de la fórmula escolástica, que particularmente en la dialéctica era entonces obligatorio usar en las escuelas, fórmula que si bien contribuía a eliminar la vaguedad y la imprecisión de los argumentos, hacía perder al estilo la soltura y la variedad sugerente de la creación espontánea. Era, como dice Cayuela, que la afición escolástica concentraba la estima y la atención en las lides del pensamiento; [4] era el sacrificio de la belleza literaria en aras del rigor demostrativo.

Pero cuando Alonso Gutiérrez traspone por vez primera los umbrales de aquella celebérrima Universidad, a la que fray Luis de León jus-

3 *The Renaissance,* Vol. 1, p. 578.

4 Arturo Ma. Cayuela, *Humanidades clásicas.* Zaragoza, 1940, p. 52, "El Renacimiento."

tísimamente habría de llamar "Atenas española" y a la que Lucio Marineo Sículo había calificado ya, poseído de entusiasmo, de "gimnasio de las letras y emporio de todas las virtudes"; cuando Alonso Gutiérrez, repetimos, vestido de casaca negra, envuelto en elegante manteo y tocado de birrete a la usanza de los estudiantes de la época, penetraba por vez primera en Salamanca, los caminos del mundo se cruzaban en sus patios y en sus aulas: estudiantes de todos los rumbos de Europa y maestros extranjeros y españoles que habían dejado detrás la estela de la celebridad en las universidades de más fama. Iniciaba la Casa salmantina su época de esplendor y de grandeza. A su paso por Salamanca, Alonso Gutiérrez iba a convivir espiritualmente con una pléyade gloriosa de maestros que irradiaban al mundo las luces del genio creador desde un rincón de España. Alonso del Tostado, doctor y catedrático, proyectaba desde el siglo anterior su sombra ciclópea de humanista, cimentando la tradición del comentario escriturístico que iban a continuar gloriosamente los teólogos salmantinos que asombraron en el Concilio de Trento; Lucio Marineo Sículo enseña entonces con relieve la lengua latina, la retórica y la poética; Glenardo enseña el griego y el hebreo; Martínez Siliceo, después de haber enseñado en París, dicta en Salamanca un célebre curso de Filosofía Matemática; Martín Frías, "sapientísimo entre los sabios", exposita la teología en la cátedra de Vísperas comentando al Maestro de las Sentencias; Pedro Margallo enseña en la cátedra de Durando; Arias Barbosa y Hernán Núñez hacen brillar las cátedras de humanidades; Ponce de León, benedictino de la Abadía de Oña, inicia los estudios que culminarán en el descubrimiento de los métodos para hacer hablar a los mudos; Hernán Pérez de Oliva, después de haber recorrido como peregrino de las ciencias y de las humanidades las universidades francesas e italianas, hace oír su ilustre voz en las aulas salmantinas explicando sucesivamente la filosofía natural y la filosofía moral, dejando a la posteridad las profundas páginas de su *Diálogo de la dignidad del hombre*, y el descubrimiento, asombroso entonces, de los telégrafos eléctricos por medio de imanes, que dos siglos después nos enseñaría a usar Morse. Pero por encima de todas estas lumbreras se destacaba relevante la figura magnífica de aquel *vir excellens, divinus et incomparabilis*, que dice Nicolás Antonio, de aquel Sócrates de la teología española, de aquel preceptor ilustre, de aquel dominico insigne que un día salió del claustro de San Esteban para ocupar, después de gloriosísima, reñida y brillante oposición en contra de fray Pedro Margallo, la cátedra de Prima

de Teología, de aquel gran doctor de la hispanidad que se llamó fray Francisco de Vitoria. Un día también Alonso Gutiérrez se sentó en los escaños de esa cátedra; formó parte de aquella inquieta legión de estudiantes —cinco mil fueron, dice Beltrán de Heredia, en los años que duró la docencia vitoriana— ávidos de escuchar la elocuente palabra y la doctrina segura del crítico más severo que ha tenido el nominalismo teológico, y del más genial de los comentadores españoles de Santo Tomás de Aquino en los aspectos filosófico-políticos. "En el catálogo de los discípulos religiosos de otras órdenes —consigna el P. Vicente Beltrán de Heredia, O. P.— encontramos los nombres bien conocidos de Andrés Vega, franciscano, lumbrera de Trento; de Alonso de la Vera Cruz, agustino, catedrático de la Universidad de Méjico y uno de los más fervorosos propugnadores de las ideas vitorianas acerca de la libertad de los indios, autor de una relección todavía inédita: *De dominio infidelium et justo bello.*" [5]

Los años que pasó Alonso Gutiérrez en la Universidad de Salamanca a la sombra de tan grandes maestros, en aquel ambiente que favorecía el desarrollo de una crítica implacable en contra de la escolástica decadente, en aquel ambiente impregnado de humanismo greco-latino, en aquel mundo cargado de genio y de pasión polémica, en el que Vitoria revolucionaba la enseñanza de la teología y obligaba a los teólogos de las posturas disidentes a reformar su temario y a modernizar sus métodos, con compañeros de la talla de Melchor Cano, de Andrés de Vega y de Hernando de Vera, y después con colegas profesorales de la categoría de fray Domingo de Soto, el *primarius discipulus* de Vitoria, estos años, insistimos, iban a dejar profunda huella en el espíritu y en las alforjas académicas de aquel joven estudioso que, andando los años, vendría a estas tierras nuestras a enseñar a los mexicanos la áurea ciencia de Aristóteles y de Tomás de Aquino.

3

Pero Alonso Gutiérrez eligió un día el camino de la vida perfecta; escuchó el consejo evangélico: "Si quieres ser perfecto, ve y reparte lo que posees a los pobres, toma tu cruz y sígueme." Buscador incansable de la verdad, poseído, como su gran padre Agustín, de la *"libido sciendi"* que

5. R. P. Vicente Beltrán de Heredia, *Francisco de Vitoria.* Barcelona, 1939, p. 183.

prende alas en el espíritu y dispone a la suprema donación, en el inicio de una era que abría horizontes a la tarea apostólica, viste el hábito de los eremitas de San Agustín. Ahora no es ya más Alonso Gutiérrez, es fray Alonso de la Vera Cruz, y convertiráse después en el padre venerable de los agustinos de la Nueva España. [6]

Fundóse en 1540, según dato de los cronistas, el Estudio General de Tiripitío, y en él se leyeron por vez primera en el Continente Americano las "ciencias mayores", es decir, la filosofía y la teología. Encargado de leerlas, como profesor de Súmulas, Filosofía Natural, Filosofía Moral y comentador en *Sacra Pagina,* fué enviado, por resolución del Definitorio Provincial, el R. P. Maestro fray Alonso de la Vera Cruz, y leyó aquí un trienio. Posteriormente, en 1545, dice fray Diego Basalenque, fué electo prior del convento de Tacámbaro y a la vez lector de Artes y de Teología, disciplinas que explicó por dos trienios. [7]

Cábele, pues, a fray Alonso de la Vera Cruz la gloria de haber sido el primero que explicó la filosofía en el Continente Americano, habiéndolo hecho con la profundidad y con la erudición que se acostumbraba en las universidades de la España imperial. Las obras que publicó después y que en su conjunto forman un curso de artes o filosofía, constituyeron la expresión de esta enseñanza, [8] y será siempre un honor para los mexicanos el haber aprendido en ellas a balbucear la filosofía prendidos en la tradición de los clásicos, nutridos, por así decir, en las doctrinas de los dos

---

6 El relato del encuentro de fray Francisco de la Cruz y el maestro Alonso Gutiérrez está consignado en todos los cronistas; pero con mayor precisión en Juan de Grijalva, p. 586 de la *Crónica* citada.

7 "El año de 1540 —dice Basalenque—, se puso el primer estudio en nuestra Provincia de esta Nueva España, y fué en Tiripetío, en donde le asignaron por Lector de Artes y Theología." *Crónica* citada, p. 182. Más adelante (p. 184) añade el mismo cronista: "Y juntáronse a Capítulo el año de 1545, donde fué electo el P. Estacio, y N. P. Maestro fué electo Prior de Tacámbaro y lector de Artes y Theologia... Leyó dos trienios y en 1548 fué electo Provincial." Lugar citado.

8 Dice Matías de Escobar en su *American Thebaida* (p. 332) lo siguiente: "En tiempo pues, que N. V. P. despachaba las Bulas y cédulas a las Indias, dispuso dar a la imprenta (para la primera edición española de sus obras) el CURSO DE ARTES *que había leído en el convento de Tiripitío* y fué lo primero que se dió a la estampa en las Indias, y así las primeras letras que vieron en la Europa fueron las que se escribieron en Michoacán y si hasta aquí venían los libros de España ya en lo de adelante van a la Corte las obras y escritos de Tiripitío."

más grandes pensadores de Occidente, Aristóteles y Tomás de Aquino, y esto mientras en el Norte de América nadie pensaba aún en universidades y estudios, pues la colonización anglosajona se iniciaba en 1587, y sólo hasta 1685 principiaba en Norteamérica la enseñanza de la filosofía, cuando William Brattle explicó en Harvard College un curso de lógica inspirado en los principios cartesianos y que manuscrito circuló durante medio siglo, hasta que fué impreso en Boston en 1735, casi dos siglos después de que nuestro fray Alonso imprimiera sus lecciones al inaugurarse la Universidad de México. El conquistador español no sólo ensanchaba Castilla, también ensanchaba Salamanca.

Al fundarse en 1553 la Universidad Real y Pontificia de la Nueva España, nombróse a fray Alonso catedrático de Escritura y después de Teología Escolástica.[9] Fué precisamente en esta época cuando aparecieron las primeras ediciones de sus obras. Sobre el modelo de las *Súmulas lógicas* de Pedro Hispano, autor clásico en las Escuelas desde el siglo XIII, pero liberadas de las cavilosidades y retorcidas sutilezas con que las habían estropeado los pseudodialécticos, los "buhos peripatéticos", los "soporíferos sumulistas", combatidos, como hemos dicho, por Vitoria en Salamanca y por Martínez de Brea, el precursor de Gaspar Cardillo de Villalpando, en Alcalá de Henares, publica en 1553 la *Recognitio Summularum.* Un año

9 "Mereció esta insigne y Real Universidad, que un tan insigne varón se incorporase en su gremio, el Maestro Fray Alonso de la Vera Cruz, el día 21 del mes de Julio del año de mil quinientos y cincuenta y tres, en presencia del Excelentísimo Señor Dn. Luis de Velasco, y de los Señores Doctores Dn. Antonio Rodríguez de Quesada, Dn. Francisco de Herrera, Dn. Antonio Mejía, Conciliarios. Incorporólo en los grados de Maestro en Artes y Doctor en Sagrada Teología, el Señor Doctor Dn. Alvaro Tremiño, Cancelario, siendo Rector el Señor Dr. Dn. Juan Negrete, Arcediano de esta Metrópoli, ante Esteban del Portillo, Notario Apostólico. Y la leyó seis años." Cristóbal Bernardo de la Plaza y Jaen, *Crónica de la Real y Pontificia Universidad de México.* Versión paleográfica de Nicolás Rangel. Publicación de la Universidad Nacional, México, 1931, p. 17. "La otra cátedra (de Teología) crió el P. Maestro Fray Alonso de la Vera Cruz, de quien se hará mención en el capítulo siguiente, para que se leyese de Santo Tomás en propiedad, con las mismas calidades que la otra dicha Cátedra de Prima de Teología, para que no tuviese una más que otra en calidad y entidad. En junta de veinte y uno del mes de julio de 1553, en las Casas de la Audiencia Real de la Ciudad de México... para tratar de la fundación de la Universidad que su Majestad mandó fundar en esta ciudad de México, parece haber sido el primer Catedrático que leyó esta Cátedra dicho P. Maestro Fray Alonso de la Vera Cruz..." Obra citada, p. 13.

después es impresa la *Dialectica Resolutio*, y en 1557, con la aparición de la *Physica Speculatio*, culminará el primer curso filosófico publicado en el Nuevo Continente.

4

Pero consideremos ahora, aun cuando sea brevemente, los rasgos salientes de la doctrina filosófica contenida en las obras del R. P. Maestro Vera Cruz. No vacilamos en colocar a fray Alonso en el grupo de los escolásticos tomistas, ciertamente sin el genio de Vitoria y no enteramente liberado de la rigidez dialéctica, pero fielmente adherido a las enseñanzas fundamentales de la escuela de Salamanca; su originalidad (la originalidad filosófica no siempre consiste en decir cosas nuevas, sino frecuentemente en restaurar verdades olvidadas) reside precisamente en haber insistido, como lo hicieron los dominicos salmantinos, sobre todo en las cuestiones de filosofía natural y en las relativas al conocimiento, en la genuina doctrina de Santo Tomás, en gran parte organizada en los comentarios de Conrado Koellin, Petrus Bruxellensis y el gran Tomás de Vio, todos ellos inspiradores y maestros en doctrina de Vitoria, pero de la que muchos se habían separado debido a la difusión del nominalismo ockhamista, doctrina a la que fueron singularmente afectos los agustinos, pues como explica fray Marcelino Gutiérrez en su obra *Fray Luis de León y la filosofía española del siglo XVI*, la miraban como asunto de gloria propia desde que el ilustre fray Gregorio de Rímini, General de la orden agustiniana, la autorizó con el peso de su nombre, y desde que otro agustino, fray Alonso de Córdoba, la introdujo en Salamanca fundando la cátedra de los Nominales. Nuestro padre Vera Cruz se opone decididamente al nominalismo y al peripatetismo decadente de los "buhos escolásticos", a la sofistería dialéctica de un Naveros, de un Castro, de un Carranza de Miranda, de un Cueto y de un Antonio Ramírez, y se inclina desde el principio por la reforma de los complutenses aristotélica y antinominalista, iniciada en la filosofía natural por un Martínez de Brea y coronada por Gaspar Cardillo de Villalpando en dialéctica, justamente por los días en que fray Alonso hacía su viaje a España y publicaba las primeras ediciones españolas de sus obras.

Con precisión, no siempre exenta de rigidez, expone fray Alonso en las dos primeras obras las cuestiones lógicas, a saber, la doctrina de los

elementos lógicos y de su expresión, la doctrina de la proposición y de la argumentación legítima e ilegítima. Estrictamente no enseña nada nuevo; su originalidad consiste, ya lo hemos dicho, en el intento perseverante de volver a la pureza aristotélico-tomista, y en facilitar la enseñanza de la dialéctica, liberándola del tormento mental en que la habían precipitado los decadentes, del suplicio de las argumentaciones retorcidas como sacacorchos y del tremendo vicio de la disputa verbal en contra del cual escuchó clamar, desde los días de Salamanca, a su maestro fray Francisco de Vitoria: "Toda nuestra disputación irá circunscrita por señalado límite, a fin de que no erremos, divagando más de lo necesario." [10]

A cualquiera que pusiera en duda la posición antinominalista de fray Alonso, le bastaría, para salir de esta dubitación, arrojar una mirada sobre la "segunda cuestión proemial" de la *Dialectica Resolutio*, donde expone, al precisar el concepto de individuo, su postura en relación al problema de la naturaleza del universal. Aclarando el texto de Porfirio, define: "El individuo es aquel ser que tiene sus propios accidentes individuantes, los cuales, consecuentemente, no pueden ser participados por otro igual, como por ejemplo, Pedro, que posee ciertos accidentes propios, en razón de los cuales se hace individuo de la *naturaleza humana*; pero de tal modo que sus accidentes propios no se puedan encontrar a la vez en ningún otro ser individual, porque si bien es cierto que algunos de los accidentes de un individuo pueden estar en otro, nunca, empero, sucede que estén todos, y por esto se distingue el individuo o singular del universal, pues la naturaleza humana, que es universal, se haya en todos los individuos humanos, y decimos que es *universal* porque es naturaleza común a varios y porque de ella participan este y aquel individuo." [11]

Se puede aprecir claramente en el anterior texto, que nuestro P. Vera Cruz tiene una muy clara y precisa noción del *universal*: *unum versus plura*; también es muy precisa su noción de *individuo*: *id quod non est praedicabile de multis; quatenus ipse indivisibilis est.* No menos precisa es su postura acerca de la naturaleza del universal: es una naturaleza común a varios, participada por varios. Esta naturaleza se encuentra en los individuos como "constitutivo formal" (*fundamentaliter in rebus*), y

10 *De Potestate Civili*, Intr.

11 Alphonsi a Vera Cruce, *Resolutio Dialectica*. "Quaestiones Proemiales. Libri Predicabilium Porphyrii. Q. 2. De Individuo."

en tanto conocida por la inteligencia se presenta bajo la razón de "especie" (*formaliter in mente*), o unidad inteligible que dice referencia a una multiplicidad concreta.

La tercera parte del curso de artes que integran, como decíamos, las tres obras filosóficas del P. Vera Cruz, está representada por la *Physica Speculatio,* completa expositación de la filosofía natural. En ella predominan, casi con exclusividad, los análisis de tipo ontológico referidos al ser natural, y sólo de manera accidental se hace referencia a los aspectos empiriológicos —científico-naturales, decimos ahora— del ser de la naturaleza. En lenguaje tomista diríamos que atiende esencialmente al *propter quid* del *esse naturae,* y accidentalmente al *quia est.* Este designio del autor colonial nos hace ver cuán injustas y cuán reveladoras de ignorancia acerca de lo que representa la *Physica* en sentido aristotélico-escolástico son las acusaciones que se hacen al maestro agustino por omitir los aspectos experimentales, por otra parte apenas iniciados en la época en que nuestro fray Alonso redactó sus obras. "Llena sus páginas —dice injustamente Icazbalceta— con la máquina metafísica que ocupaba entonces el lugar de la verdadera física experimental." Este es un común error en el que incurren los que ignoran la doctrina aristotélico-tomista de lo "especulable": el ser vinculado a la materia sensible y sujeto al movimiento puede ser escindido, para su consideración, en dos formalidades irreducibles: la del *quia est* y la del *propter quid,* la del mero "aparecer" del ser de la naturaleza, y la de su ser intrínseco mismo, la de los fenómenos (sujetos al análisis experimental) y la de los constitutivos ontológicos (sujetos a reflexión fundamental). Es este segundo aspecto, esta segunda formalidad, la que ocupó las reflexiones de fray Alonso; el autor de la *Physica Speculatio* no escribió de física experimental, ni de físico-matemática, ni de física de laboratorio, sino de filosofía de la naturaleza, y para tal propósito le bastaron los datos de la observación vulgar.

Al lector atento de la *Physica Speculatio* del P. Maestro Vera Cruz, le impresiona en gran manera descubrir en su composición y redacción un imponente y poco común aparato erudito, sobre todo al tratar el tema de la filosofía natural de los vivientes, en donde nos revela ser un incansable lector de fuentes y de comentadores de primera línea, tomistas, escotistas, nominalistas. Por sus páginas desfilan las doctrinas y los argumentos de Aristóteles y Plotino, de San Agustín, Santo Tomás, San Alberto Magno, Escoto, Ockham, Durando, Gregorio de Rímini, Cayetano de Tiana, Tomás

de Vio, Capreolo, Gabriel Biel, Juan de Gante, Juan de Jandún, Véneto, Augusto Ninfo, etc. Esto es indicador de que su hábito de lectura lo adquirió desde estudiante, y a formarlo le ayudó lo bien surtido de las bibliotecas de Salamanca y de Alcalá, "llena de raros y exquisitos volúmenes de toda clase", dice de la salmantina Pedro Chacón en su *Historia de la Universidad de Salamanca.*[12] Mas este hábito habría de acompañarlo a la Nueva España. "Todas las veces que de la Europa venía algún libro nuevo o noticias de alguna oposición, o punto de dificultad —dice fray Matías de Escobar en su *Americana Thebaida*—,[13] buscaba ocasión para proponer el argumento de aquel libro nuevo que había salido a luz, las doctrinas notables y dignas de consideración que había hallado en él, lo cual ajustaba con la doctrina del Angel Santo Tomás, que era donde hallaba siempre la resolución de las dificultades, y para allí remitía a sus oyentes y era cosa notable que no erraba cita alguna porque llegó a tener de memoria todas las artes del Doctor Angélico." ¡Memoria prodigiosa que no es, como alguien ha afirmado, característica decadente, porque no era mero automatismo, sino excelencia intelectual, asombroso poder de retención, fruto del esfuerzo diligente asociado a una penetrante reflexión! Mas como dice Basalenque, el otro cronista agustiniano de Michoacán, no sólo leía y retenía, sino que anotaba las obras: "Lo demás lo gastaba en leer libros: en viendo uno nuevo, luego lo pasaba, y si hallaba algo disonante lo anotaba y avisaba de ello. Cuatro librerías que son la de San Pablo, la del Convento de México, la de Tiripetio y Tacámbaro, pueden dar testimonio de su estudio, pues no hay libro que no lo *pasasse*, y *margenasse*, que no se *apercibe aun quando* los hojeó, *quando* y más *margenallos*; mas era de poco dormir y continuo estudio . . ." [14] Explícase así su asombrosa erudición; fué ella fruto del trabajo diligente y sacrificado; fué este fraile ilustre la exégesis puntualizada y viviente de la acertada consideración que encierra este texto de la relección *De Homicidio sive de Fortitudine* de su maestro fray Francisco de Vitoria: "No sin causa dijo el Eclesiastés: el que añade ciencia, añade trabajo. Tienen los labradores sus ocios, tiénenlos todos los artesanos y obreros; y una vez que han asegurado su vida en los días laboriosos, se entregan al descanso en los festivos, en los que deleito-

12 Pág. 35.

13 Pág. 319.

14 *Historia de la Provincia de San Nicolás de Tolentino*, p. 192.

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

samente aflojan y recrean el espíritu y los corazones olvidados de las fatigas. A nosotros, en cambio (se refiere a los docentes), no es dado estar ociosos ni en las fiestas ni en las vísperas: para el estudio no se conocen ferias, ni para el ejercicio de las letras vacaciones." [15]

Examinemos para comprobar la erudición alonsina la Consideración IV del libro II de la Physica, al responder a la pregunta: ¿Son causas las Ideas? En este lugar se citan textos aristotélicos en contra de Platón, desde el lib. III hasta el lib. IX de la *Metafísica*; un texto de la Epístola 66 de Séneca; dos citas de San Agustín, una de *De Civitate Dei* (lib. 12, cap. 26) y la otra del *Libro de las 8 cuestiones* (Quaest. 46); un texto de Eusebio en el *Libro de la preparación evangélica*; otro de Durando en su *Comentario a las Sentencias*; otros de Scoto, del Stapulense, de Mair, de Marcilio Ficino, una alusión al *Symposio* de Platón, citas de Jámblico, de Plotino, de Alberto Magno y de Santo Tomás. Erudición ésta que envidiarían ciertamente muchos profesores de nuestros días, esclavos de compendios, al exponer la teoría de las Ideas de Platón.

Mas vengamos ahora a comprobar cómo se vincula el P. Vera Cruz al tomismo de Salamanca en las importantes cuestiones del conocimiento. En el decurso de la X Investigación del lib. III, *De Anima*, fray Alonso esgrime en contra de Ockham, Enrique de Gante y Gregorio de Rímini, la doctrina salmantina del conocimiento, es decir, la genuina doctrina de Santo Tomás.

"Hay doctores —explica el P. Maestro Vera Cruz— de no escasa autoridad, que niegan las pespecies, tanto la sensible como la inteligible; Así Ockham, citado por Gabriel (Biel), afirma que es suficiente la consideración del objeto y de la potencia, porque de ellos procede el conocimiento, y que posteriormente a la intelección persiste un resultado o cualidad que viene siendo como el principio del conocimiento conceptual, mas esto no es la especie.

"Gregorio de Rímini niega también la existencia de la especie inteligible previamente al acto de entender; pero difiere de Ockham al afirmar que, posteriormente al conocimiento actual, se produce la especie (función expresiva del entendimiento sin la previa abstracción), por medio de la cual el entendimiento alcanza un conocimiento meramente conceptual.

---

15 Luis G. Alonso Getino, *Relecciones Teológicas del Maestro Fr. Francisco de Vitoria*. Vol. III, p. 205.

"Enrique de Gante sostiene con Ockham que no se produce especie inteligible abstraída de las imágenes; pero admite con Godofredo que en el sentido sí se produce la especie inteligible."

No se debe olvidar que Ockham es el restaurador del nominalismo y el primero que apunta la famosa "*quaestio de ponte*" tan cara al idealismo moderno. En efecto, el *Venerabilis Inceptor* afirma que la inteligencia es incapaz de conocer las naturalezas universales, los inteligibles, como constitutivos de los seres concretos; la inteligencia no conoce las cosas en sí mismas, sino sólo en su concepto, lo que equivale a decir que lo dado a la inteligencia no es la realidad, sino el pensamiento. Además, para el iniciador de la *via moderna*, el objeto del conocimiento sensible, alcanzado sin mediación de especie, es el mismo objeto del conocimiento intelectual, también logrado sin especie, y sólo con posterioridad engendra la facultad intelectiva ciertas "intenciones" o conceptos. Con ligeras modificaciones sostienen esta misma doctrina Gregorio de Rímini y Enrique de Gante. En contra de ellos, como decíamos, expone el P. Vera Cruz la doctrina tomista.

Sabido es que el tomismo sostiene que el entendimiento conoce la cosa por su objeto (*in quo*), es decir, mediante la producción de las especies inteligibles; lo que no es obstáculo, ciertamente, para hablar desde el punto de vista tomista de conocimiento intuitivo (intuición abstractiva), porque la mediación de las especies inteligibles es meramente ontológica (*in quo*) y no dialéctica (*ex quo*). El entendimiento conoce el inteligible en el sensible, y para lograrlo ejercita tres fundamentales operaciones: la abstractiva (*intellectus agens*), la receptiva (*intellectus possibilis*) y la expresiva (*intellectus in actu*). La "especie inteligible impresa" es la modificación padecida por el entendimiento como resultado de la abstracción, por ello se dice que su naturaleza es "efectiva" y no "intencional"; la "especie inteligible expresa" es la tensión de la inteligencia hacia el objeto, es decir, que por el carácter objetivante de la inteligencia todo lo recibido por ella es expresado u objetivado. Así se produce el concepto objetivo y por él (*in quo*) la inteligencia conoce la realidad. Por la modificación padecida por el entendimiento, éste apunta o tiende a un objeto (*tendit in objectum*), y por este objeto, reiteración de la cosa en la mente, el entendimiento entiende la cosa.

Veamos cómo resume fray Alonso este punto de vista al hacer la crítica de los autores nominalistas: "La esencia despojada de lo sensible (efec-

to de la operación abstractiva) se presenta al entendimiento en una semejanza (signo formal y viviente) o reiteración de la misma quididad (la cosa misma), por lo que el entendimiento entiende en la especie como el ojo corporal ve en la semejanza aparecida en el espejo la cosa que es." Es evidente, para quien sepa leer entre las líneas de este párrafo, que para el P. Vera Cruz, como para la escuela tomista, lo que el entendimiento alcanza y conoce no es el concepto o intención producida por la mente, como lo había venido repitiendo el nominalismo ockhamista, sino la cosa misma, la misma realidad inteligible; en otras palabras, no se conoce intelectivamente el individuo y al conocerlo se produce el concepto como término final del conocimiento, sino que se conoce intelectivamente la naturaleza inteligible por mediación del concepto, por lo que a éste se le denomina *terminus quo*, mientras que a la naturaleza inteligible se le llama *terminus quod.*

5

La vida académica de fray Alonso, única que nos compete presentar en estas páginas, se corona magnífica con la fundación del célebre Colegio de San Pablo. En 1575 tuvo realidad el ideal que había venido acariciando fray Alonso y en el que, por así decir, había concentrado todas sus predilecciones de provincial: una Casa de cultura superior para formar a los teólogos y a los maestros de su orden religiosa. No ahorró esfuerzo alguno para instalarla con todo lo necesario. El mismo escribió sus "constituciones" y trazó su currículo académico; en este Colegio de San Pablo estableció la biblioteca que había traído el año anterior, según el dato del cronista Grijalva. ¡Era también la primera biblioteca pública en el Continente! En esta biblioteca, refiere la misma fuente, había libros de todas las facultades, artes y lenguas de que se tenía noticia, y para obtenerlos el P. Maestro había ordenado que se les buscase "en todas partes y universidades". A los libros se añadían los mapas y los instrumentos científicos de precisión que servían para las investigaciones y el cultivo de las artes liberales. Aquí el P. Vera Cruz enseñó con amor y complacencia la sagrada teología a sus frailes. El mismo cronista fray Juan de Grijalva consigna en su *Crónica*[16] una bellísima lección de clausura de cursos del P. Vera Cruz, que fué conservada con gran veneración por los estudiantes del

16 Cap. XXXIII, p. 492.

Colegio de San Pablo. No sin emoción hondísima pueden ser leídos estos sabios y prudentísimos consejos; ellos nos revelan en primer lugar que, por cobijarse al amparo del Angélico Maestro, poseyó su autor el auténtico espíritu teológico, espíritu que, al decir del P. Lacordaire, consiste en distinguir con precisión el aspecto racional y humano del aspecto sobrenatural y divino en la integración y en el cultivo de la ciencia sagrada. Sus "avisos" constituyen una lección de prudencia, de humildad, de genuina armonía tomista. Recomienda el orden de los repasos e invita a la lectura de los autores clásicos en las diversas ramas teológicas; insiste en la consulta de San Agustín, por excelencia el Doctor de la Gracia; en la lectura de Cayetano, el más ilustre de los comentadores de la *Suma Teológica*; en el estudio de Hugo de San Víctor, el más profundo teólogo del amor divino; no deja de recomendar los comentarios de Luis Vives a la *Ciudad de Dios* de San Agustín, y para terminar hace un llamado a sus discípulos para entregarse al amor de Dios y al servicio de Jesucristo. Enseñó, pues, el P. Vera Cruz la teología a sus frailes, como lo pidió un día San Francisco a San Antonio de Padua, sin hacerles abandonar su sencillez y sin hacerles perder el espíritu de oración y penitencia; enseñó la auténtica ciencia sagrada, que es sabiduría cristiana y no necio afán de disputa vanidosa.

6

He aquí brevemente trazado el perfil académico del P. Vera Cruz. Su vida académica, como toda su trayectoria existencial, como toda su prodigiosa actividad, fué fruto del amor, de la entrega y de la renuncia generosa. La caridad fué fragua en el corazón de fray Alonso, y ella se hace patente en la misma esfera intelectual de sus actividades: no ahorró esfuerzos para hacer partícipes a los demás del tesoro de la sabiduría. Ya Basalenque pedía en su *Historia de la Provincia Agustiniana de San Nicolás de Tolentino de Michoacán*, que se le levantara una estatua al P. Maestro, como en el Liceo de Atenas levantó Aristóteles "imagen" a su maestro Platón; esta sugestión del eximio cronista agustiniano la supieron cumplir hace cinco años los universitarios mexicanos, levantando un monumento al P. Vera Cruz en el patio principal de la Facultad de Filosofía y Letras, entonces bajo la prestigiada dirección del doctor Julio Jiménez Rueda, y en donde diariamente, yendo camino a la cátedra, podemos ahora contemplarlo y recordar su generoso ejemplo y su gran vida, a la vez que repetir

lo que fray Diego Basalenque nos recuerda que decían los estudiantes del Peripato de Atenas al contemplar a Platón: "*Hic est ille.*" Sí, aquí está aquél, el discípulo de Francisco de Vitoria, el fundador de la primera cátedra de filosofía en el Continente, el creador de la primera biblioteca pública americana, el que publicó la primera obra de filosofía en la Nueva España, el maestro insigne de nuestra Universidad colonial, el incansable fundador de conventos, el ilustre provincial agustino, el creador del Colegio de San Pablo, el que fué ministro abnegado de los naturales de estas tierras, el padre venerable de la inteligencia mexicana.

OSWALDO ROBLES

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

VALERY Y KIERKEGAARD

EL CAMINO DEL EXCESO

En el capítulo décimotercero del último libro de los *Ensayos*, refiriéndose a quienes pretenden alcanzar una perfección ideal, escribía Montaigne: "Quieren ponerse fuera de sí mismos y escapar a lo humano; es una locura: en vez de transformarse en ángeles se transforman en bestias: en vez de elevarse se abaten."

El insigne escéptico presentaba algo así como al desgaire esa fina observación que, sin embargo, era la quinta esencia de aquello que él llamaba su física y su metafísica: el estudio de sí mismo.

Para Montaigne no hay mayor sabiduría ni más divino arte que "gozar lealmente de su propio ser". Las vidas más admirables son las que con mayor fidelidad se adaptan a la propia naturaleza, las que menos se desvían hacia lo extravagante o lo prodigioso. La auténtica fuerza del hombre nace de la armonía interior, del firme equilibrio que mantiene una disciplinada coordinación de los sentimientos y los actos.

Pero la originalidad de Montaigne no radica en esa denuncia de la inutilidad del empeño angélico. Ya la sabiduría helénica había afirmado que el hombre debe aspirar a la armonía y a la medida. La esencia del espíritu griego estaba en el repudio del exceso. "De nada demasiado" — decía el precepto délfico.

La originalidad de Montaigne y lo que da a su observación un carácter trascendental, es que el pensador gascón descubrió aquello que podríamos denominar un principio de reversión espiritual, un paradojal proceso del espíritu que actúa por negaciones.

Para Montaigne, la espiritualización de la vida no produce necesariamente su purificación, sino que en ocasiones determina más bien un desbande de las fuerzas animales. Al pretender menospreciar los impulsos instintivos, el alma los abandona a su propio destino. Detrás de la máscara del ángel aparecen las fauces de la bestia, y en las alas níveas surgen las garras. Los sombríos fuegos de la pasión y de la violencia arden detrás de las luces seráficas.

Años más tarde, Pascal espigaba en la obra de Montaigne, reuniendo esas notas destinadas a una futura apología del cristianismo que constituyen el libro que actualmente conocemos con el título de *Pensamientos*. Pascal buscaba elementos para demostrar la miseria del hombre. Montaigne era, para él, un espíritu perdido en los desolados campos del escepticismo por haberse abandonado a las solas fuerzas humanas.

Pascal encontró la observación a que nos estamos refiriendo y la hizo suya en los siguientes términos: "El hombre no es ni ángel ni bestia. Y la mala suerte dispone que quien quiere hacer el ángel hace la bestia."

Pero Pascal no se limitó a recoger la observación de Montaigne, sino que le dió un complemento por el cual adquiere un alcance extraordinario convirtiéndose en una especie de ley general del humano espíritu.

En efecto, en el artículo de los *Pensamientos* que se titula "La apuesta", escribió Pascal esto que es tan conocido: "Quieres ir a la fe y no encuentras el camino; quieres curarte de la infidelidad y solicitas el remedio: aprende de los que han estado atados como tú y hoy apuestan todo lo que tienen. Son gentes que conocen el camino que tú querrías seguir y que están curadas del mal que tú querrías curar. Emplea el medio por el cual ellos han comenzado: es haciendo como si creyeran, tomando agua bendita, haciendo decir misas, etc. Naturalmente, eso te hará creer y te embrutecerá."

Y si la observación de Montaigne es la quinta esencia de su sabiduría, puede decirse que la de Pascal lo es de la filosofía de éste.

Pascal busca a Dios. Pero no al Dios de los geómetras, frío e impersonal, especie de abstracción conseguida por una serie de abstracciones anteriores, sino al Dios vivo, al Dios apasionado de Job, Abraham y Jacob. Pascal sabe que a ese Dios no se llega por la razón, por los caminos límpidos de la inteligencia, sino, por el contrario, mediante la angustia, el temor, el conocimiento doloroso de la propia miseria. Descubre que "el corazón tiene razones que la razón no comprende". Se da cuenta de que hay un

camino que se hace "gimiendo", que se hace "embruteciéndose" con agua bendita y con genuflexiones.

No por lo angélico se llega a lo divino, sino por la humillación del espíritu. Es por los senderos oscuros de lo subconsciente, de los reflejos condicionados, por donde se sube a Dios. Así, pues, frente a la observación de Montaigne, hace Pascal otra más profunda y desconcertante que podría formularse diciendo: "Por la bestia se llega al ángel."

Doscientos años más tarde, pensando por su propia cuenta, dirá Soeren Kierkegaard en Dinamarca: "Es cosa cómica que la vida espiritual más elevada tenga que expresarse por la más sensual. La vida más espiritualmente alta se encuentra expresándose por su antítesis extrema. Una ley enigmática une los contrarios, los extremos."

Y ya en nuestra época, William Blake, en sus *Proverbios del Infierno,* llegará a sentar este principio: "El camino del exceso conduce al palacio de la sabiduría." Y Gide escribirá en su *Diario*: "Desciende al fondo del pozo si quieres ver las estrellas."

Nos encontramos así con que, frente a la sabiduría clásica que proclamaba el equilibrio y la medida como ideal de la existencia, que iba directamente hacia sus fines, surge en los tiempos modernos esta otra según la cual el hombre no sale de su mediocridad si no da el salto excesivo, si no se evade de la esfera de la humana condición; surge una sabiduría contorcionada, basada en la reversión del espíritu, que va hacia la meta por la dirección opuesta.

Hay en el hombre moderno una falta de equilibrio que lo lleva a esa actitud. El hombre europeo carece de la serenidad del hombre clásico, poseedor de la sabiduría que Montaigne quiso difundir aunque sin éxito.

El hombre clásico se sentía un ser terrenal, esencialmente terrenal. Se sabía destinado a vivir únicamente en este mundo. De ahí que, si bien a veces la melancolía se apoderaba de su espíritu cuando se daba cuenta de la brevedad de la existencia, de ordinario se sentía dueño de sí mismo, dotado del aplomo perfecto de quien se halla plantado en la entraña de la realidad.

En cambio, el hombre occidental vive rodeado de abismos, expuesto siempre al vértigo y manteniendo el equilibrio con dificultad. Desde el advenimiento del cristianismo, el hombre ya no es de esta tierra. Durante siglos se ha sentido colocado entre el abismo infernal y la inmensidad celeste que le atraen por igual. El hombre moderno es una realidad desga-

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

rrada; ni angel ni bestia: ser limitado que se encuentra en los confines del infinito y de la nada.

La máxima expresión del estado de espíritu observado por Montaigne y utilizado por Pascal, es la metafísica de Hegel, esa gigantesca concepción para la cual la idea absoluta, por su esencia, es contradictoria, está en constante actividad, negándose a sí misma y transformándose en su contraria. Para Hegel la negación, es decir, la contradicción interna, es la ley suprema del mundo. Para él, como para todos los dialécticos de nuestros tiempos, el ser tiene que hacerse violencia a sí mismo, plantear la negación exasperada para conseguir cualquier afirmación.

La conciencia de que hablaba Hegel cuando decía: "Esta conciencia infeliz dividida en dos dentro de sí misma", es la del hombre occidental. Y a ella se deben las actitudes excesivas, desequilibradas, peculiares de nuestro tiempo, y de las cuales son expresiones típicas los hombres cuya comparación vamos a hacer en este artículo.

HERMETISMO

En la "Apologia" de Platón, dice Sócrates que, después de haberse concitado el odio de los políticos por haberles demostrado que no sabían nada de lo que creían saber, se dirigió a los poetas para preguntarles qué habían querido decir en sus más celebrados poemas, comprobando que tampoco lo sabían. "Reconocí —expresa Sócrates— que no es la razón lo que dirige al poeta sino una inspiración natural, un entusiasmo semejante al que transporta a los adivinos y a los que predicen el porvenir: todos ellos dicen cosas bellas, pero no comprenden nada de lo que dicen." Sócrates quería demostrar, con esas experiencias, que era más sabio que los políticos y los poetas porque tenía la sinceridad de declarar que sólo sabía que no sabía nada.

¿Qué habría ocurrido si un Sócrates de nuestro tiempo hubiera buscado a Paul Valery, el gran poeta francés cuya muerte acaba de enlutar al mundo, para hacerle la misma pregunta? ¿Habría recibido lúcidas respuestas en uno de esos diálogos de claridad maravillosa en que, según los que lo conocieron, era un maestro el famoso escritor? ¿O el poeta de nuestros días habría tenido la misma incapacidad para dar explicaciones que los vates griegos de hace dos mil quinientos años?

Si hubo un poeta que trató de sobreponerse a la inspiración natural y a sus impulsos oscuros e inconscientes, para someterlos a la inteligencia, este poeta fué Valery. El intelectualismo radical fué acaso su rasgo característico. Desde su juventud aspiró Valery a dominar en su vida y en sus obras los simples impulsos del entusiasmo. "Las cosas del mundo —afirmaba— no me interesan sino en relación con la inteligencia. Bacon diría que ésta es un ídolo. Estoy conforme. Pero yo no he encontrado otro mejor."

El hombre no puede, según Valery, alcanzar la dignidad suprema y definitiva, la libertad verdadera, si la inteligencia con sus disciplinas rigurosas no ordena los impulsos caóticos de la espontaneidad. Unicamente bajo el control de la razón, que prevé y elimina las irrupciones del azar, puede la vida ser serena y lúcida, tener la luminosa precisión y la consistencia que es condición de perennidad.

Para Valery, el hombre sólo es dueño de lo que produce con absoluta consciencia y presciencia, de aquello que surge como producto de un trabajo en el cual nada se ha dejado a la influencia de fuerzas imprevistas y oscuras, de aquello en que el azar y lo contingente están reducidos a su mínimum. Para Valery la obra verdaderamente humana, en que el hombre se encuentra a sí mismo, es la obra calculada sabiamente, la que se construye con materiales puros, venciendo las contingencias y los impulsos irracionales, en un tenaz esfuerzo de la inteligencia. Para Valery, de un lado están los impulsos espontáneos e inciertos, que nacen de la vida y hacen del hombre una especie de marioneta, y de otro lado la inteligencia serena, luminosa y previdente, para la cual nada vale que no esté sometido a la meridiana luz de la conciencia pura.

Nada más revelador a este respecto que el antagonismo que existía entre Paul Valery y André Gide, sin embargo de que los dos grandes escritores estaban ligados por la más entrañable de las amistades. Gide, el apologista de los instintos, el filósofo de la disponibilidad, que aconsejó a los hombres "les nourritures terrestres" (los alimentos de la tierra), se debatía impotente bajo el despiadado resplandor de la inteligencia valeriana. Gide escribía en su *Diario*, en febrero de 1907: "La conversación de Valery me pone en esta espantosa alternativa: o bien encontrar absurdo lo que él dice o bien encontrar absurdo lo que yo hago. Si él suprimiera *en realidad* todo lo que suprime en su conversación, yo no tendría más razón de existir. Por lo demás, no discuto nunca con él: simplemente él me

estrangula y yo pataleo." Trienta años más tarde, en octubre de 1938, Gide volvía a decir en el mismo *Diario*: "Me siento más a gusto con Paul, dede que sé limitar los estragos de su conversación. Su extraordinaria inteligencia le da más que a nadie el derecho de menospreciar. Sé mejor que antes contornear su superioridad aplastante. O más exactamente: me afecto menos con algunos de sus aplastamientos y con el hecho de que él no reconozca valor alguno a lo que no tiene curso en su mercado."

Valery era, por lo tanto, todo lo contrario de los vates románticos que escriben bajo el impulso de la pasión, que dan a sus versos el fuego y la violencia de los elementos desencadenados y que cantan con una especie de embriaguez verbal. Valery aspiraba más bien a la precisión matemática. "Aun aquel que quiere escribir sus sueños debe estar infinitamente despierto" — decía. Y ese estado prodigioso de vigilia, que no deja escapar nada, únicamente la inteligencia puede otorgarlo al hombre.

Por eso para Valery el arte debía ser sujeción a normas de absoluta precisión, más beneficiosas cuanto más rigurosas. Según él, las libertades que se toman los poetas modernos frente a las reglas prosódicas y métricas de la versificación clásica, en vez de enriquecer la poesía la debilitan. Porque las normas, las exigencias formales, deben ser obedecidas por el espíritu, el cual, con los obstáculos que se pone voluntariamente a sí mismo, se fortifica, multiplicando su potencialidad creadora. La libertad, para Valery, sólo existe verdaderamente cuando la voluntad se ha sometido a las más rigurosas limitaciones.

Sin embargo de todo ello, Valery no creía que la poesía fuera una actividad racional o lógica. Un verso no es un teorema ni un silogismo. Valery, que había dicho que los dioses regalan al poeta un verso para que él encuentre los que deben seguirle, sabía que en la poesía hay un don casi sobrenatural. El poeta, para Valery, era un ser en cuyo espíritu flotan las inspiraciones sucesivas, los raudos sueños, las revelaciones súbitas. Pero él no debe tomar esos elementos como vienen, no pueden quedarse con su riqueza desordenada y monstruosa, porque eso sería el delirio. En el centro de los sueños, de las inspiraciones, de las revelaciones, debe estar la inteligencia del poeta, llena de recursos y de astucias, "infinitamente despierta", para retener solamente aquello que interesa a sus fines, para captar lo que conviene rigurosamente a la futura creación querida y prevista. La inteligencia del poeta es como una araña prodigiosa. "Muy oculta en medio de las redes y de las secretas arpas que se ha hecho con el lenguaje, cuyas tramas

se entretejen y vibran siempre vagamente, es una misteriosa Aracné, musa cazadora y espía." Por eso el arte, para Valery, está hecho de paciencia y de silencio:

Patience, Patience,
Patience dans l'azur!
Chaque atome de silence
Est la chance d'un fruit mûr!

(¡Paciencia, paciencia, paciencia en el azur! ¡Cada átomo de silencio es la oportunidad de un fruto maduro!)

Pues bien, a pesar de ese intelectualismo, de esa ansia de lucidez, Paul Valery fué un poeta hermético, tal vez el más hermético de los poetas de nuestros tiempos. Sus poesías, que de inmediato deslumbran por la incomparable armonía de los versos, que fascinan por la belleza de la forma, que a cada momento hacen presentir claridades solares, son las creaciones más difíciles de comprender que puede ofrecernos la literatura contemporánea, con excepción acaso de las de su maestro Stéphane Mallarmé. Sócrates hubiera visto que ante esas poesías la perplejidad de su sabia mayéutica se hacía infinita.

¿De dónde proviene ese hermetismo? ¿Es que Valery, como los poetas de que hablaba Sócrates, no pudo escapar a la oscuridad demoníaca? ¿Es que buscó expresamente el misterio para hacer más atrayente su obra? Mucho se ha escrito acerca de esto. Pero la mayoría de los críticos coinciden en que, si bien difícil, Valery no puede ser considerado oscuro. El hermetismo de Valery es condensación de claridades. Una fórmula matemática, para quien no conoce sus valores, es la cosa más ininteligible que puede darse. Pero nadie podrá decir por eso que sea oscura. Una vez comprendida se hace transparente, prieta como un cristal. En cambio, una frase aparentemente clara, puede convertirse en un montón de sombra cuando se somete al análisis cada uno de sus imprecisos términos.

La dificultad en Valery proviene, pues, de su densidad. Es algo así como un deslumbramiento que impide la visión por el exceso de luz. La obra valeriana no se limita a la expresión de lo concreto. Hay en ella una trasposición de la realidad a todas las dimensiones de lo espiritual. Hay en ella entrecruzamiento de los más variados elementos expresivos, que la saturan de contenidos estéticos e ideológicos.

El hermetismo de Valery hace pensar, por eso, en otro grande poeta hermético del pasado: el Dante, que en el *Convivio* decía: "Los escritos pueden entenderse y se deben expresar en cuatro sentidos." Esos sentidos eran, para el Dante, primero el literal, que resulta del texto mismo y que debe ser directamente inteligible; el alegórico, que está simbólicamente escondido en el texto literal; el moral que es el sentido que se relaciona con la conducta del hombre, y, finalmente, el anagógico, que es el que la obra tiene con respecto a la suprema realidad del espíritu. Las obras del Dante, y en particular la *Divina Comedia,* tenían todos esos sentidos. De ahí su riqueza inagotable. Y en realidad todas las grandes creaciones de la literatura universal poseen esa rica densidad. En Shakespeare, en Cervantes, en Homero, en Platón, el contenido de las obras no se agota en el sentido literal. Todas ellas son simbólicas, aluden al destino del hombre y del espíritu. Acaso sólo el periodismo consigue hacer vivir un día sus páginas, que no tienen más que el sentido literal de sus informaciones. El Dante escribió, para mostrar la existencia de los sentidos enumerados, las canciones del *Convivio,* acompañándolas de comentarios. "Sobre cada canción argumentaré —decía— primero el sentido literal, y después argumentaré su alegoría, esto es, la escondida verdad; y a veces tocaré incidentalmente los demás sentidos según las conveniencias de lugar y de tiempo." El *Convivio* constituye por eso una de las más fascinantes exégesis que podrían haberse intentado de las creaciones dantescas. El poeta florentino revela en las páginas de esa obra, que infelizmente se quedó sin terminar, el contenido de su poderoso genio; muestra el mundo de símbolos y de ideas encerrado en los densos versos de sus canciones.

Pues bien, la obra de Valery tiene la complejidad reclamada por el Dante. Cada una de sus producciones es de una musicalidad extraordinaria, revelando la superación de dificultades técnicas rigurosas. Las palabras poseen la máxima eufonía y precisión expresiva. Y bajo el velo aéreo de la forma, se esconden las más altas preocupaciones e inquietudes. Los símbolos se suceden dando a la obra del poeta una riqueza de sugestiones que no tiene igual.

Los poemas de Valery, densos y enigmáticos, por eso, son incitaciones, son tentaciones para el espíritu. Invitan al placer de desentrañar sus sentidos, con la fuerza atractiva que es propia de todo lo que se ofrece y se niega al mismo tiempo. Ninguna obra como la de Valery convence de que, si el autor ha puesto en componerla largos meses o a veces años de la-

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

bor y de esfuerzo, no puede extraérsele la sustancia que contiene con una lectura superficial y rápida; ninguna como ella exige del lector un esfuerzo, si no igual, por lo menos semejante al que fué necesario para componerla.

¡Qué maravilloso libro habríamos tenido si Valery se hubiera puesto a analizar, como lo hizo el Dante en el *Convivio*, sus propias obras; qué delicia habría sido poder seguir, en la prosa transparente y musical que le es propia, las proyecciones, los ocultos sentidos, las trayectorias anunciadas en sus poemas!

Pero Valery no quiso hacerlo. Más de un crítico, con la curiosidad socrática, trató de arrancarle las explicaciones de sus poemas sin haberlo conseguido, pero no porque Valery no supiera darlas, sino más bien porque el poeta creía que las obras, una vez salidas de las manos de su autor y lanzadas al mundo, ya no le pertenecen, y porque tenía el convencimiento de que "el autor no tiene más autoridad que otro cualquiera para interpretar lo que él ha escrito". Y también porque a su juicio una obra de arte es como un problema para el cual hay diversas soluciones, de las cuales no siempre ha de ser la mejor la propuesta por su propio autor.

En las líneas que siguen vamos a intentar la explicación de algunas de las más características producciones del poeta, poco conocido aún entre nosotros, recordando empero que su riqueza es tan grande que, refiriéndose a una de ellas, pudo decir sin exageración Francis de Miomandre: "Si me fuera necesario explicar lo que fué para mí 'La joven Parca', no podría hacerlo sino a condición de escribir una novela entera."

LA JOVEN PARCA

"La joven Parca" es la más importante de las obras poéticas de Valery. Con sus cuatrocientos sesenta versos herméticos y seductores, es considerada por críticos de la talla de Edmond Jaloux como "uno de los poemas más perfectos y más bellos de la lengua francesa". Uno de sus versos, aquel que dice: *Tout peut naître ici-bas d'une attente infinie* (todo puede nacer aquí abajo de una espera infinita), fué adoptado por el general de Gaulle como lema en su lucha por la liberación de Francia.

Para los poetas simbolistas, que florecieron en Francia a fines del siglo pasado, la poesía debía ante todo ser armoniosa. En páginas muy co-

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

nocidas, Teófilo Gautier escribió que "para el poeta las palabras tienen en sí mismas, y hecha abstracción del sentido que expresan, una belleza y un valor propios; como piedras preciosas que no están aun talladas y montadas en brazaletes, en collares, en sortijas, encantan al conocedor que las mira y las va escogiendo con el dedo en la pequeña copa donde están guardadas".

En el prólogo del libro de Lucien Favre titulado *La Connaissance de la Déesse,* prólogo que se hizo famoso porque suscitó una polémica en torno a la existencia de una poesía pura, Valery cuenta que en su juventud formo parte del grupo simbolista que quería arrancar del lenguaje los mismos efectos que la música produce en el espíritu, y que por medio de aliteraciones y juegos prosódicos, purgando el verso de todo elemento lógico y dándole ciertas resonancias místicas, aspiraba a aproximarse a los efectos que admiraba en las obras de Schumann o de Wagner.

Es fácil reconocer los antecedentes de esas preocupaciones estéticas tanto en la prosa como en los versos de Valery, que son de una incomparable musicalidad. Pero en ninguna de sus producciones aparecen mejor que en "La joven Parca". Gautier habría encontrado, sin duda, maravillosos los versos de ese poema. Pero "La joven Parca" no es sólo una obra melodiosa, expresión refinada de virtuosidades técnicas. Su magnificencia proviene de que junto a su musicalidad y a la riqueza fulgurante de sus versos, ofrece al lector deslumbrado un contenido que es trasunto de los temas fundamentales que preocupan el espíritu de su autor.

Con "La joven Parca" abrió Valery la segunda época de su producción poética. Entre 1891 y 1896 había publicado en revistas de París sus primeros poemas que, de inmediato, merecieron figurar en las antologías entre los mejores de Francia. Después se sumió en un silencio de veinte años, durante los cuales estuvo consagrado a estudios extraliterarios. Sólo en 1913 volvió a los versos aunque no por mucho tiempo. He aquí lo que al respecto dice el propio Valery:

"La 'Nouvelle Revue Française', cuya librería acababa de fundarse, me pidió, hacia 1913, recoger mis antiguos versos. Yo me defendí largo tiempo. Gide y Gallimard volvieron a la carga. Hicieron dactilografiar los diversos pequeños poemas que yacían en las revistas de otros tiempos, y me encontré en presencia de mis antiguos versos que contemplé con ojos desengañados e infinitamente poco complacientes. Me distraje modificándolos con toda la libertad y el desprendimiento de un hombre que

está desde mucho tiempo atrás habituado a no inquietarse por la poesía. Retomé cierto gusto por ese trabajo, cuya práctica había perdido, y me vino la idea de hacer una *última* pieza, una *especie* de *adiós a esos juegos* de la adolescencia... Ese fué el origen de 'La joven Parca'."

Así nació el poema prodigioso, al cual se siguieron otros más. "La joven Parca" —dice Albert Thibaudet— está en el centro y en lo macizo de la obra de Valery. Los poemas que escribió en los cinco años siguientes y que reune 'Charmes', retoman, casi todos, los motivos de 'La joven Parca'."

¿Por qué Valery le dió este título enigmático? Las Parcas, de acuerdo con la mitología tradicional, eran las hijas de Erebo y de la Noche, que presidían el nacimiento, la vida y la muerte de los hombres, mezclando en sus destinos bienes y males y cortando con sus terribles tijeras el hilo de las existencias. ¿Qué hay de común entre las ancianas severas e impasibles y la diosa flexible y dorada que es la joven Parca valeriana?

La idea de Valery de presentar a la Parca como una divinidad juvenil, da al viejo tema mitológico una extraña fuerza sugestiva, suscita la perturbadora asociación de la imagen de la muerte inevitable con la de la juventud que se levanta como una afirmación plena de posibilidades: da la impresión poética de que en la vida que surge voluptuosamente y se desenvuelve vigorosa, la esencia de la muerte está ya escondida, dispuesta a sus brutales agresiones.

Valery se ha referido a "La joven Parca" diciendo que "su tema verdadero es la pintura de una sucesión de substituciones psicológicas y, en suma, los cambios de una conciencia durante la noche".

El poema es un monólogo apasionante. La joven diosa despierta en la noche, junto al mar cuyo oleaje murmura como una queja, y bajo el resplandor de las estrellas cuyo "inmenso racimo" brilla en los espacios.

En realidad, la noche tiene en el poema una función dominante. No es sólo una decoración, no es sólo el fondo tenebroso sobre el cual se dibuja la silueta armoniosa de la Parca. Es casi un personaje. Es ella quien produce la angustia y provoca la sucesión de estados de conciencia que la Parca nos revela. La noche espanta a la diosa y le hace sentir en toda su intensidad la soledad de su espíritu que, rodeado de sombras, no percibe sino los globos luminosos, impasibles y fríos que lucen en la inmensidad. A ellos se dirige la Parca en una invocación que se ha hecho famosa: *Tout-puissants étrangers, inévitables astres — Qui daignez faire luire au lointain temporel — Je ne sais quoi de pur et de surnaturel; — Vous qui*

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

dans les mortels plongez jusques aux larmes — Ces souverains éclats, ces invincibles armes — Et les élancements de votre éternité, —Je suis seule avec vous, tremblante, ayant quitté — Ma couche... (Omnipotentes, extraños, inevitables astros, que os dignáis hacer lucir en la lejanía temporal no sé qué de puro y de sobrenatural; vosotros que en los mortales hundís hasta las lágrimas estos soberanos resplandores, estas invencibles armas y los latidos de vuestra eternidad, estoy sola con vosotros, temblorosa, habiendo dejado mi lecho...)

La Parca ha despertado, pues, angustiada. De pie, con el corazón anhelante que hace estremecer su hermoso cuerpo, busca la causa de su insomnio. ¿El lamento de las olas la ha desvelado? ¿Un penoso sueño? No. La fina picadura de una serpiente que ha puesto en su carne el germen tembloroso de un deseo, y que por lo mismo le ha dado la torturante conciencia de su propio yo y de su soledad.

La Parca rechaza a la serpiente: "Deja de prestarme —le dice— la confusión de tus nudos... Haz languidecer tus brazos de pedrerías que amenazan mi destino espiritual." A la Parca le basta el espíritu, que muerde su seno y extrae de él la leche de los sueños: *Fuis-moi! Du noir retour reprends le fil visqueux — Va chercher des yeux clos pour tes danses massives — Coule vers d'autres lits tes robes successives, — Couve sur d'autres coeurs les germes de leur mal — Et que dans les anneaux de ton rêve animal — Halete jusqu'au jour l'innocence anxieuse! — Moi, je veille...* (¡Déjame! Del negro retorno toma el viscoso hilo, vete a buscar ojos cerrados para tus pesadas danzas, desliza hacia otros lechos tus sucesivos vestidos, incuba en otros corazones los gérmenes de su mal, y que en los anillos de tu sueño animal, jadee hasta el amanecer la inocencia ansiosa. Yo, yo velo...)

Entre las sombras que la acosan, la Parca, desvelada y plenamente consciente de las angustias que produce el despertar de los instintos, se refugia en el recuerdo de su adolescencia serena y pura. Sólo transcribiendo íntegramente los versos de Valery podría darse una idea de la luminosa imagen que el poeta presenta de la diosa de cabellos dorados, avanzando confiada con movimientos leves, sin más sombras que las que produce su propio cuerpo y se desliza furtivamente bajo sus pies. La diosa entonces ignoraba el tiempo y su término fatal. "Nada le murmuraba que un deseo de morir en la rubia pulpa de su carne pudiera madurar el sol." En tanto que ahora, la Parca solitaria se siente, en la noche, "de pie, dura, miste-

riosamente armada de su nada", y piensa, "sobre el borde dorado del universo, en ese gusto de perecer que se apodera de la Pitonisa en quien muge la esperanza de que perezca el mundo". La Parca considera la carrera de los días que vierten en el alma los venenos del tedio clarividente: *Car l'oeil spirituel sur ses plages de soie — Avait déjà vu luire et palir trop de jours — Dont je m'étais prédit les couleurs et les cours. — L'ennui, le claire ennui de mirer leur nuance, — Me donnait sur ma vie une funeste avance: — L'aube me devoilait tout le jour ennemi.* (Porque el ojo espiritual sobre sus playas de seda había visto ya lucir y empalidecer demasiados días cuyos colores y cuyo curso me había yo predicho ya. El tedio, el claro tedio de ver su matiz, me daba de mi vida un funesto presagio: el alba me revelaba todo el día enemigo.)

La Parca siente, así, la inexorabilidad del tiempo: "La muerte quiere respirar esta rosa sin precio, cuya dulzura interesa a su fin tenebroso." Se apodera de ella una especie de vértigo. Desea la muerte, la llama: "Oh muerte, respira en fin esta esclava de rey: llámame, libértame." Le pide que no espere a la primavera que llega como "un río tierno y oculto bajo las hierbas". La vida se le presenta más profundamente misteriosa y angustiante que la muerte.

Y por eso cuando surge en su conciencia la idea de la maternidad, la repele horrorizada. La joven Parca prefiere su estéril perfección, su virginidad fría y solitaria. Hace pensar en la Herodías de Mallarmé que decía: "Amo el horror de ser virgen y quiero vivir en el espanto que me producen mis cabellos, para que, recogida en mi lecho, reptil inviolado, pueda sentir el frío de la noche." La Parca tiembla ante la posibilidad de que su bello cuerpo pudiera deformarse para dar nuevos frutos: "Cada beso presagia una nueva agonía." Rechaza la multitud de sombras ansiosas de venir a la existencia: "Pueblo sediento de vida, no, no tendréis de mí la existencia! Idos, espectros, suspiros exhalados inútilmente en la noche, id a juntaros al impalpable número de los muertos." La angustia de la Parca se hace tan grande, que casi la lleva a arrojarse al mar y perderse en el "olvido voraz".

Pero la aurora comienza a apuntar. Las pálidas líneas de la luz asoman en el horizonte como una sonrisa. Las espumas se esfuerzan por hacerse visibles. "En el dorso de cada ola un pescador eterno se mecerá sobre su barca sensible." Todo va a surgir incomparable y casto al gracioso estado

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

de la risa universal. Las islas van apareciendo en el mar como juguetes de la luz.

Y la Parca se ve a sí misma: "Misterioso yo, tú vives todavía. Vas a reconocerte, al nacer de la aurora, amargamente la misma." Y sometida aún a la impresión de sus nocturnas emociones, recuerda su visión de la muerte. Pero rechaza ese recuerdo: "No, no. No irrites más las reminiscencias." Triunfa en ella el ansia de vivir: "¿Quién vencerá la misma potencia, ávida de contemplar por tus ojos la luz, que ha escogido tu frente como luminosa torre?"

Y la Parca, ya completamente dueña de sí misma, después de su dramática experiencia nocturna, vuelve a su lecho a hundirse otra vez en el sueño...

Tal es, en síntesis, el poema. Bajo la flexibilidad de los símbolos, Valery presenta el proceso por el cual la conciencia humana llega al descubrimiento de la muerte para en seguida subordinar ésta a la vida, que se afirma con mayor energía después de haber conocido sus angustias. Y ese descubrimiento está ligado al despertar de los instintos. La Parca despierta *de su sueño porque su carne ha sentido la picadura sensual.* La serpiente le da una nueva conciencia: "Al resplandor del dolor producido —dice la Parca— me sentí conocida más que herida." La serpiente constituye así, como en el mito bíblico, fuente de conocimiento y revelación de la vida. La carne con sus instintos hace más precisos los contornos del espíritu: "El veneno, me ilumina y me conoce."

Al darle la conciencia profunda de sí misma, la serpiente da a la Parca la conciencia de la muerte, que hasta entonces había ignorado. La Parca se había sentido siempre "porosa a lo eterno que parecía envolverla". Todos sus pasos se le figuraban infinitos. Y ahora le espanta el hecho de que la vida es simiente de la muerte: "Tengo piedad de vosotros, oh torbellino de polvo."

Sólo la luz, la aurora que hace huir las sombras, le devuelve el dominio de sí misma y sus ansias de vida: *L'ombre qui m'abandonne, imperissable hostie, — Me découvre vermeille à de nouveaux désirs, — Sur le terrible autel de tous mes souvenirs.* (La sombra que me abandona, hostia imperecedera, me descubre ruborizada a los nuevos deseos sobre el terrible altar de todos mis recuerdos.)

Valery ha tratado el problema de "La joven Parca" en otro poema que es el más conocido de los suyos, y del cual se han hecho varias traducciones al español: "El cementerio marino".

El poeta ha puesto como epígrafe a "El cementerio marino" esta exhortación de la tercera Pítica de Píndaro: "No te apresures, alma mía, hacia la vida inmortal, agota más bien el campo de lo posible."

El poema tiene como escenario un cementerio rodeado de pinos y situado junto al mar. El poeta contempla el mar en constante movimiento, "siempre recomenzado", sobre el cual las velas de los barcos de pesca parecen palomas que caminan. El mar es como un techo azul. Pero también es como una perra espléndida que vigila las tumbas quietas semejantes a un rebaño de ovejas. El movimiento de las olas, sobre las cuales juegan los diminutos relámpagos de las espumas, está frente a la quietud del cementerio. El poeta medita en la ausencia de aquellos que están perdidos bajo la tierra que les ha absorbido sus misterios. Piensa en la vida que es más dolorosa que la muerte:

Le vrai rongeur, le ver irréfutable
N'est point pour vous qui dormez sous la table,
Il vie de vie, il ne me quitte pas.

(El verdadero roedor, el gusano irrefutable,
no es para vosotros que dormís bajo la tabla.
Vive de vida, no me deja nunca.)

Y es insensiblemente llevado a creer que la nada es la perfección, y que la vida con sus temores, sus arrepentimientos, sus angustias, es lo imperfecto. La nada es un diamante en el cual la conciencia pone manchas. El poeta se siente naufragar en esas afirmaciones. La promesa de la inmortalidad se le aparece como "una bella mentira, un piadoso engaño que no pueden aceptar las calaveras con sus risas eternas".

Aparta entonces sus ojos de las tumbas y se encuentra de nuevo con el mar retumbante, que ahora está agitado por un viento que se levanta y sacude los pinos. Y el mar ya no le parece un techo tranquilo, sino la piel de una pantera en que espejea el sol, una gran bestia ebria. El poeta llama a la vida. Como Pindaro, pide lo posible en un canto jubiloso a la existencia: "Sí, gran mar de delirios dotada, piel de pantera y clámide

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

agujereada por mil y mil imágenes del sol, hidra absoluta, ebria de tu carne azul, que te muerdes la resplandeciente cola en un tumulto parecido al silencio. El viento se levanta: ¡Hay que tratar de vivir... Romped, olas, romped con aguas alborotadas este techo tranquilo donde picoteaban los foques."

NARCISO

"La Joven Parca" nos ha revelado ya algunos aspectos característicos de la poesía de Valery; la musicalidad de los versos, la originalidad de las imágenes, la riqueza de los símbolos y, sobre todo, la preocupación por los más hondos problemas humanos. Para apreciar mejor esos aspectos de la poesía valeriana hay que leer otra de sus más bellas producciones, los "Fragmentos del Narciso".

Valery tiene dos versiones del tema. Una titulada "Narciso habla...", que escribió en la primera etapa de su producción poética. Es de un carácter preferentemente descriptivo, casi eclógico. La otra, más extensa, denominada "Fragmentos del Narciso", apareció después de 1913. El tema se halla en esta versión enriquecido por los veinte años de vida y de meditación que la separan de la otra.

Como es sabido, Narciso es uno de los personajes fabulosos que más han inquietado a los hombres. Desde los tiempos de la mitología clásica hasta nuestros días, los artistas y los filósofos se han ocupado de él y de su hondo simbolismo.

Ovidio contó en las *Metamorfosis* la historia del adolescente, hijo de una ninfa y hermoso como un dios, de quien los hados habían dispuesto que viviría hasta el momento en que llegara a verse a sí mismo. Las ninfas, las náyades, las dríadas y las simples mortales se enamoraban de él, que paseaba indiferente su belleza excepcional. Un día, Narciso se aproximó, para saciar la sed, a una fuente. El líquido cristal reflejó su rostro, y entonces el amor, que nunca había llegado a su corazón, se apoderó de él. Amor de una sombra, de una imagen que al ser tocada se deshacía. La insensata pasión dominó de tal modo al adolescente, que lo fué consumiendo en su interno fuego hasta fundir su cuerpo, el cual acabó transformándose en la flor de amarillos pétalos y de níveo periantio que hoy lleva su nombre.

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

Narciso ha sido durante mucho tiempo el símbolo del envanecimiento del individuo que se deleita en la contemplación de sus propias perfecciones. Después, su figura ha venido adquiriendo un sentido cada vez más complejo y más profundo.

Freud encontró en él la expresión de un instinto primordial, común a todos los hombres. Según Freud, la libido se dirige hacia el propio cuerpo y hacia la propia persona antes de hacerlo hacia el exterior. El hombre se busca a sí mismo en la mayoría de las formas primitivas de la vida erótica, que posteriormente se inclinan hacia fuera. En su *Introducción al psicoanálisis*, dice Freud: "Muchas tendencias sexuales reciben al principio una satisfacción cuya fuente es el cuerpo mismo del sujeto, siendo precisamente esta aptitud para el autoerotismo lo que explica el retraso con que la sexualidad se adapta al principio de la realidad inculcada por la educación."

Para el freudismo, son sublimaciones del instinto narcísico todas las actividades del individuo en que éste tiende hacia la profundización del yo: lo son también la necesidad de autoconocimiento y el gusto por el autoanálisis, que a veces llega a ser morboso afán de escudriñar dolorosamente en la propia conciencia.

Oscar Wilde dió al viejo mito un sentido irónico, en uno de sus breves apólogos que denominó "El discípulo". Lloraban las flores la muerte de Narciso junto a la fuente en que éste solía contemplarse. La fuente preguntó: ¿Narciso era bello? ¿Quién puede saberlo mejor que tú —le contestaron las flores— si diariamente se inclinaba sobre tus aguas contemplando en ellas su belleza? No lo sabía —replicó la fuente—; yo quería a Narciso porque veía el reflejo de mis aguas en sus ojos cuando se inclinaba sobre mí.

Según Oscar Wilde, no vemos en los otros sino aquello que es reflejo de lo nuestro. Lo que no tiene algo de común con nuestro espíritu nos es completamente indiferente y es como si no tuviera existencia alguna.

Ahora bien, ¿qué es lo que Valery se propuso expresar en sus "Fragmentos del Narciso"? ¿Tomó alguno de los viejos símbolos? ¿O quiso dar al tema un sentido nuevo?

Tenemos una información del propio Valery. "Es la confrontación —le dijo a Fredéric Lefèvre en una charla— del hombre tal como se percibe a sí mismo, es decir, en tanto que es conocimiento perfectamente general y universal puesto que su conciencia casa con todos los objetos, con

su imagen de ser definido y particular, restringido a un tiempo, a un rostro, a una raza y a una multitud de condiciones actuales y potenciales. Es en cierto modo la oposición de un todo a alguna de sus partes, y la especie de tragedia que resulta de esta unión inconcebible."

Es decir que el Narciso valeriano simboliza el encuentro del hombre universal, no individualizado, con su realidad concreta, limitada y viviente, distinta necesariamente de la vaga noción que tiene de sí mismo, en la cual hay mucho de imprecisos anhelos y de inevitables ignorancias. El hombre siente inicialmente su propio ser como un indefinido conjunto de atributos comunes a todos sus semejantes, sin conseguir recortar su propio contorno en medio de los instintos y de los sentimientos que se aglutinan dentro del ambiente social, y que aprisionan su conciencia. No alcanza a darse cuenta de las características que definen su personalidad y que lo hacen un ser con peculiaridades, defectos, limitaciones y capacidades que no se agrupan del mismo modo en ningún otro ser del mundo.

Pues bien, hay un momento en que el hombre que se halla en ese estado de impersonalización, ese hombre indiferenciado y anónimo que no se siente aún como una afirmación única, con un cuerpo y un alma que le pertenecen exclusivamente, realiza el descubrimiento de su ser concreto y se encuentra a sí mismo. Ese es el momento que Valery ha querido simbolizar en su Narciso. El personaje se encuentra en su realidad concreta, como nunca se había visto. Por primera vez aparece ante sus ojos maravillados la imagen de su ser. Percibe su cuerpo que es sólo suyo, que lo diferencia de todos los vivos y los muertos, conoce el alma encarnada en ese cuerpo, y se ama apasionadamente.

La ejecución del poema valeriano es magnífica. La obra exquisita presenta por todas partes lo profundo y lo nuevo. He aquí su desarrollo: Narciso llega, corriendo como un ciervo que huye, hasta la fuente cuyas aguas quietas no quiere turbar. *Nymphes! Si vous m'aimez, il faut toujours dormir!... — Votre sommeil importe à mon enchantement, — Il craint jusqu'au frisson d'une plume qui plonge.* (¡Ninfas, si me amáis es preciso que durmáis siempre! Vuestro sueño le interesa a mi encantamiento, que teme hasta el temblor de una pluma que cae.)

La fuente se halla en medio de juncos y rodeada de bosques que la amenazan por todas partes con su ramaje y su tenebrosa espesura. Ella simboliza la meditación. Por eso el poema muestra el contraste entre sus aguas tranquilas y profundas y el movimiento y la agitación del bosque

en medio del cual se encuentra. Por eso Narciso pide que no turbe su quietud ni el más leve roce, ni el caer de una hoja, ni un soplo de viento, pues la serena y límpida tersura de la meditación sólo es posible lejos de las agitaciones humanas. "En esta onda pura —dice además Narciso— nunca bebieron los rebaños."

El día se está yendo. "La voz de los manantiales cambia —dice Narciso— y me habla de la noche: una gran calma me escucha y yo escucho a la esperanza. Oigo a las hierbas nocturnas crecer en la sombra. Y la luna pérfida levanta su espejo." El día se aleja como una amante "rosada de amor, todavía un poco ardiente y laxa, pero satisfecha". Narciso se inclina sobre la imagen que le ofrece la fuente: *Tout m'appelle et m'enchaine a la chair lumineuse — Que m'oppose des eaux la paix vertigineuse.* (Todo me llama y me encadena a la carne luminosa que me muestra de las aguas la paz vertiginosa.)

Narciso se entrega a la contemplación de esa imagen que "aun los esfuerzos del amor no sabrían sacar de las ondas sin que expire", y tiembla ante la aproximación de la noche que ha de extinguirla. "Es preciso que, apenas amados, los oscurezca la sombra y que la noche nos separe, oh, Narciso."

En la contemplación amorosa que lo embarga se dirige a la imagen — "mi dulce cuerpo de luna y de rocío" — que reproduce todos sus gestos y hasta la expresión de los más finos movimientos de su alma y que lo fascina, y le dice: *Je suis si près de toi que je pourrais te boire — Oh, visage!... Ma soif est un esclave nu, — Jusqu'à ce temps charmant je m'étais inconnu, — Et je ne savais me chérir et me joindre! — Mais te voir, cher esclave, obeir a la moindre — Des ombres dans mon coeur se fuyant à regret, — Voir sur mon front l'orage et les feux d'un secret, — Voir, o merveille, voir! ma bouche nuancée — Trahir... peindre sur l'onde une fleur de pensée, — Et quels événements étinceler dans l'oeil!* (Estoy tan cerca de ti que podría beberte, ¡oh semblante! Mi sed es un esclavo desnudo. Hasta este momento encantador yo me era desconocido y no sabía quererme y encontrarme. Pero ver, querido esclavo, cómo obedeces a la menor de las sombras escapadas a su pesar de mi corazón, ver sobre mi frente la tempestad y los fuegos de un secreto, ver, ver mi boca esbozada traicionar ... pintar sobre la onda la flor de un pensamiento, ver no sé qué acontecimientos resplandecer en los ojos, ¡qué maravilla!)

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

Narciso encuentra en la contemplación tal tesoro de "impotencia y de orgullo", que nada puede interesarle tanto. La propia contemplación supera todas las demás voluptuosidades. Ni las ninfas, ni las doncellas más hermosas, le atraen como esa reproducción de sí mismo reflejada en la onda. Narciso evoca los amores corrientes. En versos magníficos habla de la "dulzura con que la mano poderosa del amante pasa al través de la espesura de las trenzas que la nuca preciosa desparrama". Evoca "la ardiente alianza que respira delicias" del amor. Pero recuerda las mentiras y las torturas que éste engendra: "Sus manos vacilan entre las caricias y el crimen." A Narciso no le interesan esas exaltaciones:

Mais moi, Narcisse aimé, je ne suis curieux
Que de ma seule essence:
Tout autre n'a pour moi qu'un coeur misterieux,
Tout autre n'est qu'absence.

(Pero yo, Narciso amado, no soy curioso sino de mi propia esencia; cualquier otro no tiene para mi sino un corazón misterioso, cualquier otro no es sino ausencia.)

Narciso, como ya hemos dicho antes, simboliza al hombre que encuentra su propia personalidad, que estaba confundida en el vago conjunto de las cosas y de los hombres. La imagen reflejada en la fuente le da el conocimiento de su propia realidad concreta, individual, de la cual Narciso se enamora.

J'aime... J'aime!... Et qui donc peut aimer autre chose
Que soi même?... Toi seul, o mon corps, mon cher corps,
Je t'aime, unique objet qui me défends des morts.

(Amo... Amo! ¿Y quién puede amar otra cosa que a sí mismo? A ti solo, o mi cuerpo, mi querido cuerpo, yo te amo, único objeto que me defiendes de los muertos.) Narciso descubre, pues, que su cuerpo es el más bello de los bienes, que es el soberano bien, la realidad que hace al hombre como un templo que se sustenta en el mundo. Valery, en su diálogo sobre la arquitectura, ha vuelto a tratar este asunto y ha puesto en labios de Eupalinos la oración que comienza así: "Oh mi cuerpo que recuerdas a cada momento esta armonía de mis tendencias, ese equilibrio de tus órganos, esas justas proporciones de tus partes, que te hacen ser y mantenerte en el seno de las cosas inestables: cuida de mi obra; enséñame sordamente las

exigencias de la naturaleza, y comunícame ese grande arte de que estás dotado... La esfera entera te tiene siempre por centro... ¡Oh, cosa recíproca de la atención de todo el cielo estrellado! Eres la medida del mundo, del cual mi alma no me presenta sino el exterior."

Por eso Narciso teme a las sombras, a la muerte que borrará su cuerpo individualizante:

Formons, toi sur ma lèvre, et moi dans mon silence,
Une prière aux dieux qu'émus de tant d'amour
Sur sa pente de pourpre ils arrêtent le jour.

(Elevemos, tú en mi labio y yo en mi silencio, una plegaria a los dioses que, conmovidos por tanto amor, sobre su purpúrea pendiente dentengan el día.) Pero el fin es inevitable. "Nada puede escapar al silencio de la noche." Los últimos resplandores del día van hundiéndose en la nada. Se estremece el desorden de las sombras. Los árboles ciegos extienden sus ramas que se confunden con las de los otros árboles y se pierden. El alma se extravía en el propio bosque. *L'âme, l'âme aux yeux noirs, touche aux ténèbres mêmes. — Elle se fait immense et ne recontre rien... — Entre la mort et soi, quel regard est le sien!* (El alma, de ojos negros palpa las tinieblas mismas, se hace inmensa y no encuentra nada... ¡Qué mirada la suya, entre la muerte y ella misma!) Y así la angustia de Narciso es la angustia de la noche y de la muerte, que destruyen su imagen y que lo hunden a él mismo en la sombra confundiéndolo en la espesa densidad del follaje, en el cual se ha apagado ya el espejo de la fuente, de la humana conciencia.

Como se ve, Valery no presenta sino un episodio de la vida de Narciso. Nada del pasado ni del fin del infortunado adolescente. El poema no es más que una confidencia. Seguramente por eso Valery lo presentó como un "fragmento" de algo que tal vez él pensó que debía ser más extenso.

EDMOND TESTE

Todo lo que en su espíritu había de preferencia por lo intelectual lo puso Valery en Monsieur Edmond Teste, famoso personaje de su creación. Valery dice que cuando lo concibió se hallaba aquejado "hasta el

extremo por un deseo insensato de comprender". Estaba, en efecto, deslumbrado por el descubrimiento de la obra de Stéphane Mallarmé y, abandonando el culto de la poesía de fin de siglo, se había consagrado al estudio de esa obra "profundamente meditada, la más voluntaria y consciente que jamás ha existido". Bajo la influencia de Mallarmé, la vida se le apareció como el cumplimiento de un imperativo categórico de inteligencia, de perfección, de repudio de todo lo personal e irracional.

Escribió entonces la *Introducción al método de Leonardo de Vinci.* Y el prodigioso pintor, sereno siempre, impasible y ambiguo, capaz de inclinarse sobre todas las cosas, aun las más insignificantes, capaz de consagrarse a las más variadas tareas sin perderse nunca en ellas, que fué señor de todo y que a nada se entregó, se convirtió para Valery en el modelo supremo.

Edmond Teste es una creación en que Valery ha puesto algo de su maestro Mallarmé, algo de Leonardo y algo de sí mismo. De ahí su extraña y fascinante originalidad.

Los opúsculos que nos dan el conocimiento de Edmond Teste fueron publicados por Valery en épocas diversas. *Une Soirée avec Monsieur Teste* fué escrito en 1895. *La Lettre de Madame Teste* es de 1924.

Si bien Valery dice que Teste es "una criatura excepcional de un momento excepcional", la verdad es que Valery ha tenido entre sus manos esa criatura varias veces en el curso de su vida. En lenta elaboración le ha dado lo más característico de su ser, la expresión de sus más íntimas aspiraciones. Y si Valery no ha podido vivir la vida de su personaje ideal, porque la realidad no comporta tanta pureza, ha hecho de él un modelo, ha querido convertirlo en el arquetipo de una forma de existencia humana.

La biografía de Teste —como dice una frase latina que el propio Valery ha puesto de epígrafe en uno de los opúsculos— es "cosa simplicísima". Generalmente la vida de los intelectuales está hecha sólo de aventuras interiores. Teste reduce a lo estrictamente indispensable los aspectos materiales y, diremos, biológicos de su propia existencia.

Tiene cuarenta años, cuando lo encontramos por primera vez. Es la edad en que el hombre está maduro, dueño de sí mismo, si alguna vez puede serlo. Hace veinte que está consagrado a la disciplina que se ha impuesto, y espera dedicar aún muchos más a alcanzar la completa libertad que es fruto del más grande rigor.

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

A pesar de sus anchas espaldas y de su paso marcial, Teste parece un hombre cualquiera. En las calles nadie se fija en él. Tiene la voz sorda, no hace gestos cuando habla, y su rostro no revela alegría o sufrimiento.

Se sostiene con el dinero que gana en discretas operaciones de Bolsa que realiza semanalmente. Vive en un pequeño departamento cuyo mobiliario simple hace de su morada la cosa más impersonal que puede desearse. No tiene un libro ni un papel.

Hace veinte años que no tengo libros — dice. He quemado mis papeles también.

Y añade una frase que define todo su ser y su existir:

—Yo tacho lo vivo.

Se alimenta "como quien se purga", de una manera rutinaria, casi maquinal. Hace sus refecciones en un pequeño restaurante del Barrio Latino. Sin embargo Teste no es un asceta. Disciplina sus instintos solamente para crear lo que él llama una "civilización interior", no porque tenga miedo de ellos. De cuando en cuando se ofrece una comida fina en un restaurante famoso. Y además, Teste es casado. Su mujer es bella y vive junto a él como fascinada por la lucidez de su espíritu. Se siente ella misma penetrada hasta la más íntima esencia de su ser por la inteligencia de su marido, y si con frecuencia éste se queda como ausente, y si algunas veces se vuelve duro —"duro como un ángel", dice Madame Teste—, suele ser de una dulzura exquisita y sorprendente. "Es un regalo misterioso, irresistible, su sonrisa, y su rara ternura es una rosa de invierno", confiesa ella.

¿Por qué se casó Teste? Acaso porque, como observa su esposa, "el dulce resplandor de un torso puro" es agradable visión entre un pensamiento y otro. Quizás también porque, para no desaparecer en los abismos de la introspección, Teste necesita de la mujer como de "una roca de vida y de presencia real". La llama "oasis". Sin embargo, el amor no es para él sino el abandono de la conciencia, el naufragio de lo humano, la simple libertad para "ser bestias juntos".

Teste es un desconocido. Nada más opuesto a su temperamento que la vida pública. Siente repulsión por los turbios manejos, por los informes procedimientos que son necesarios para la conquista de la gloria; carece de la "manía del nombre" y la política le es indiferente. Para él, las personalidades más grandes tienen necesariamente que ser desconocidas, pus no descienden a reclamar el sufragio de las gentes. Sólo se exhibe

el individuo cuando es menor que su talento, y toda fama es el premio de alguna concesión.

Teste se aproxima en esto a Platón, que en una de sus cartas decía que el sabio debe vivir entre los hombres como el hombre se encuentra en medio de los niños; soledad suprema del espíritu, cuyas actividades no pueden exigir ni tampoco necesitan de la comprensión ajena.

El constructor, el creador de cosas excepcionales, produce sus obras y las "abandona como residuos de no sé qué grandes juegos", a la manera de Leonardo. La obra se desprende del creador y tiene una existencia independiente. El hombre no puede estar parasitariamente adherido a ella.

Teste desdeña lo patético, lo irracional, que son para él formas inferiores, casi rudimentarias de la vida del espíritu. La pasión es para Teste el azar, un juego de lo accidental y de lo informe, de algo que desde dentro de nosotros nos posee y no sabemos dominar. Es potencia obscura, rebelde a toda medida, a toda ordenación.

Sin embargo, Monsieur Teste no es un teórico, ni un esteta, ni un moralista.

Siente aversión por la especulación doctrinaria. Como Valery, relega "no solamente las letras sino también la filosofía casi entera entre las cosas vagas y las cosas impuras". Su libre inteligencia es rebelde a la subordinación a presuposiciones abstractas. No quiere encerrarse en los marcos de un sistema o de una teoría, que son productos de un temperamento o de un anhelo o de una vanidad.

La literatura, el drama, la novela, no son para él sino expresión de estados infantiles del alma. La misma embriaguez artística es una debilidad del espíritu, deleite que desindividualiza, que mueve a los hombres en muchedumbres compactas. Teste asiste una vez a un concierto en la Opera de París. Se mantiene inmune al sortilegio de la música y va observando todo el tiempo las reacciones del auditorio, que se ha convertido a sus ojos en una masa que unánime goza, sufre, se angustia, tan dócil a la orquesta como un animal amaestrado al látigo de su domador.

Es característica la actitud de Teste con respecto a la moral. Es ajeno al bien y al mal. Para la inteligencia pura esos valores no existen. La inteligencia contempla el mundo con lucidez, con atención penetrante. Para ella todo es realidad. Todo es igualmente importante. No existe una aristocracia de los hechos. Todo obedece a una sucesión de realidades que surgen y desaparecen en las tenues mallas del espacio y del tiempo. Un astro brilla,

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

otro se extingue. Un insecto devora a otro insecto. Este hombre ama, aquel odia. Espectáculo siempre renovado y siempre atrayente. La inteligencia no prefiere. No ama ni odia. Lo cubre todo con el uniforme y austero resplandor de su atención.

Un amigo de Teste describe admirablemente este aspecto del personaje diciendo: "Se abstrae horrorosamente del bien, pero se abstrae afortunadamente del mal. Hay en él no sé qué espantosa pureza, no sé qué desprendimiento, qué fuerza y qué luz incontestables." Más adelante el amigo observa que Teste es "terriblemente tranquilo", y describe su frío amoralismo expresando que "su corazón es una isla desierta".

La única pasión que se permite Teste es la adoración de su propio espíritu: "Confieso que he hecho de mi espíritu un ídolo." Y desea para éste la lucidez que permita que su ser sea transparente para el mismo. "Yo envidio —dice— a todos esos hombres lúcidos, cuyas obras hacen que se piense en la dulce facilidad del sol en un universo de cristal." Y a conseguir esa lucidez se entregaba Teste con una "terrible obstinación".

Pero aun esa pasión estaba sometida al control de su inteligencia. Teste estaba dispuesto a reconocer la inanidad de su ídolo: "Hastiado de tener razón, de hacer lo que tiene éxito, de la eficacia de los procedimientos, ensayar otra cosa."

Los demás hombres no eran para Teste sino seres flotando en el brazo de sol de sus pensamientos. Su espíritu los envolvía a todos en la transparencia. "Yo los veo —dice— como se ven en plena agua pura, en un vaso de vidrio, tres o cuatro peces rojos que hacen, dando vueltas, descubrimientos siempre ingenuos y siempre los mismos." Las impresiones de Madame Teste son a este respecto sumamente significativas. "Soy una mosca —dice— que se agita y va viviendo en el universo de su mirada imperturbable." Madame Teste presiente que para su marido nada hay en ella de desconocido o inédito. "Yo soy trasparente —escribe—, vista y prevista, tal cual soy, sin sombras, sin recurso posible a mi propia ignorancia, a mi propio ser."

Acerca del contenido de los descubrimientos, de los éxitos internos, de los métodos de Teste, que nos imaginamos prodigiosos, nada conocemos. Imaginamos que las verdades que Monsieur Teste descubrió en los análisis y en la investigación de sí mismo, debieron ser extraordinarias en cuanto al conocimiento de lo humano se refiere. Tal vez consiguió llevar a término la impresionante aventura de aislar ese elemento espiritual que

es la inteligencia pura, que los hombres usamos en dosis homeopáticas. No podemos saberlo.

Sólo tenemos su cuaderno de notas, con algunas confidencias de carácter puramente intelectual. He aquí su ansia de precisión: "Viejo deseo (estás aquí otra vez, periódico instigador) de reconstruirlo todo con materiales puros: nada más que elementos definidos, nada más que relaciones claras, nada más que contactos y contornos dibujados, nada más que formas logradas, y nada de vago."

En el "Poema del hombre de vidrio" describe así su ideal: "Es tan recta mi visión, tan pura mi sensación, tan desmañadamente completo mi conocimiento, tan fina, tan clara mi representación y mi ciencia tan acabada, que yo me penetro desde la extremidad del mundo hasta mi palabra silenciosa."

Teste está pues, como él mismo dice, de pie, solitario, "en el cabo del pensamiento, contemplando el mar inmenso y transparente de su propia personalidad". ¿Y a dónde lo llevan sus miradas? ¿Qué halla en los confines del horizonte? ¿"Será a Dios o alguna espantable sensación de no encontrar en lo más profundo del pensamiento sino la pálida radiación de su propia y miserable materia", como dice Madame Teste?

La plegaria con que se inicia el cuaderno de notas de Monsieur Teste, nos dice en breves palabras el abismo de desolación a que Teste llega a asomarse al final de su camino: "Señor: yo estaba en la nada, infinitamente nulo y tranquilo. Yo he sido arrancado de ese estado para ser arrojado a este carnaval extraño..." Esta plegaria nos conduce al pesimismo que ya hemos encontrado en "La joven Parca" y en el "Cementerio marino", y que en su poema "Esbozo de una serpiente" hacía decir a Valery que el ser es una mancha en la pureza del no ser:

Soleil, soleil!... Faute éclatante!
Toi qui masques la mort, Soleil,
Sous l'azur et l'or d'une tente
Où les fleurs tiennent leur conseil;
Par d'impénétrables délices,
Toi, le plus fier de mes complices,
Et de mes pièges le plus haut,
Tu gardes les coeurs de connaître
Que l'univers n'est qu'un defaut
Dans la pureté du Non-être.

(¡Sol, Sol! resplandeciente defecto. Tú que ocultas la muerte, Sol, bajo el azul y el oro de una tienda donde las flores celebran sus consejos; por medio de impenetrables delicias, tú, el más orgulloso de mis cómplices y de mis lazos el más alto, tú impides a los corazones conocer que el universo no es sino un defecto en la pureza del no-ser.)

Para Teste, la realidad del mundo con sus formas y vida, es un reino perdido, una máscara colocada sobre el rostro perfecto de la nada.

Así, la inteligencia pura conduce a Teste hasta esa desoladora conclusión. Como una daga buída, la inteligencia consigue recortar el perfil del hombre, pero al mismo tiempo mata todas las posibilidades existentes en su torno. Su interna luminosidad hunde en profunda tiniebla todo lo que está en su derredor.

Teste llega, pues, a descubrir la miseria de su condición, ángel orgulloso que pliega las alas y se niega a sí mismo. Sus ojos lo han mirado todo, y sólo encuentran la suprema realidad de la nada. "Qui veut faire l'ange fait la bête", decía Pascal. La inteligencia privada de toda sustancia vital acaba reduciéndose a la condición de un espejo frío y límpido, que reproduce la imagen del inexorable automatismo de la vida que pasa.

En el diálogo de Valery titulado "El alma y la danza", Sócrates se dirige a Erexímaco y le pregunta si, entre las medicinas que como médico conoce, existe alguna que sirva como antídoto para un veneno, el más sutil de todos, que se llama el tedio de vivir, ese tedio que nace no de una causa circunstancial, sino del hecho de que la vida se contempla a sí misma, totalmente desnuda y transparente. Erexímaco le responde que no hay remedio para ese mal: "Una fría y perfecta claridad —dice— es un veneno imposible de combatir. Lo real en estado puro, paraliza instantáneamente el corazón. Una gota de esa linfa glacial basta para distender en un alma los resortes y las palpitaciones del deseo, exterminar todas las esperanzas, arruinar todos los dioses que están en la sangre." Entonces Sócrates pregunta a Erexímaco cuál es el estado más opuesto a esa mortal lucidez. Erexímaco le dice que la embriaguez, sea ella de odio, de amor o de acción.

LOS ASTROS EN LA NOCHE

Por todo lo que hemos venido diciendo de Valery, se ve que el grande escritor aspiraba al señorío de sí mismo por la inteligencia; ansioso de

pureza, consideraba lo irracional, lo que sólo obedece a los impulsos de la vida, lo que proviene de las contingencias y del azar, como disminuciones de su propio ser, como reducciones de su personalidad.

André Gide, en el *Diario* que ya hemos citado anteriormente, decía a este respecto: "Valery juega su vida como una partida de ajedrez que se trata de ganar y del mismo modo que escribe sus poemas, poniendo la palabra que hace falta, como se coloca un peón allí donde se hace indispensable."

Sobre esta aspiración a una pureza perfecta, casi inhumana, he aquí lo que el propio Valery escribía en su *Historia de un poema*: "Era el alejamiento del hombre lo que me maravillaba. Yo no sabía por qué se elogia a un autor por ser humano, cuando todo lo que eleva al hombre es inhumano o sobrehumano, cuando no se puede, por otra parte, avanzar en cualquier conocimiento o adquirir cualquier potencialidad sin deshacerse primero de la confusión de valores, de la visión media y oscura de las cosas, de la sabiduría oportunista, en una palabra, de todo lo que resulta de nuestra relación estadística con nuestros semejantes y de nuestro comercio obligatorio y obligatoriamente impuro con el desorden monótono de la vida exterior."

Pero, como ya hemos visto, este obstinado afán del pensamiento, este repudio de las fuerzas obscuras de la vida, de las contingencias psicológicas y naturales, lejos de conducirlo a una afirmación definitiva, confiada y serena de su ser, ha llevado a Valery hacia la nada. La razón luminosa y transparente acaba convirtiéndose para él en el más sutil y ponzoñoso de los venenos. ¿Por qué el vuelo audaz y temerario termina en esa forma?

Pascal ha escrito un pensamiento al que nos hemos referido ya en anterior artículo y que parece darnos la solución del problema. Dice así: "El hombre no es ángel ni bestia. Y la mala suerte dispone que quien quiere hacer el ángel hace la bestia." Extraña reversión. El ser que pretende salirse de su propia condición para alcanzar la pureza ideal, no sólo no consigue su objeto, sino que es lanzado hacia aquello de que precisamente huye. El hombre que aspira a ser ángel, no solamente fracasa en su propósito, sino que se hunde más profundamente en la esencia de su ser animal. ¡Ay de aquellos que, en nombre de un principio abstracto, quieren imponer, arcángeles dominadores y violentos, la perfección absoluta a sus semejantes! No hacen con ello sino despertar la manada de instintos que duermen

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

en el hombre. Nada es tan mortal como la fría seducción de las puras abstracciones.

El angelismo, para Pascal, es, pues, además de un pecado, una traición a la vida y a lo humano, porque no sólo reduce al hombre a la condición de un ser sin consistencia vital, a un pálido fantasma sin sangre y sin corazón, sino algo peor todavía; lo precipita hacia aquello de que quiere escapar. Ansioso de librarse de la bestia, el hombre que pretende realizar la evasión cae en la bestia misma.

Y para Pascal, el ángel era dentro del hombre la inteligencia, la razón fría y lógica, que ignora que "el corazón tiene sus razones" y que trata de imponer su imperio lúcido, ajeno a todos los impulsos espontáneos de la carne que condicionan la vida del espíritu.

Valery encarnaba en su forma más refinada ese anhelo angélico. Como Luzbel, buscaba un Dios en su propio ser. "Imaginad —dice en su diálogo "Eupalinos"— lo que sería un mortal tan puro, tan razonable, tan sutil y tenaz, tan poderosamente armado por Minerva como para meditar hasta la extremidad de su ser, y, por consiguiente, hasta la extrema realidad. A qué punto precioso llegaría, qué Dios encontraría en su propia carne." En otra oportunidad decía Valery que no merecía ser hombre quien no hubiera querido ser Dios.

El pintor francés Degas se dió cuenta de esa característica de la personalidad de Valery. En un artículo publicado hace algunos años en "Les Nouvelles Litteraires" de París, escribía René Lalou lo siguiente: "Nos cuenta Valery que Degas lo llamaba a veces 'el Angel'. No me extrañaría que este sobrenombre perdurara, porque Valery es uno de los raros escritores que legarán sus obras a la posteridad sin obligarla a aceptar, como suplemento de equipaje, todas sus mezquinas historias personales."

De ahí el contraste entre el espíritu de Pascal y el de Valery. Contraste del cual no podía haber dejado de darse cuenta el propio poeta. En efecto, ha escrito un magnífico ensayo inserto en su libro *Varieté*, titulado *"Variaciones sobre un pensamiento"*, en que comentando uno de los pensamientos de Pascal, hace uno de los más bellos y luminosos estudios del espíritu del grande solitario de Port-Royal.

Valery siente desde luego por Pascal una gran admiración. Le parece "una de las fuertes inteligencias que han existido". Pero cree que sus descripciones de la humana miseria y la desesperación de que hace gala son demasiado artificiosas. "Yo no puedo dejar de pensar que hay algo de

sistema y de trabajo en esta actitud perfectamente triste y en este absoluto disgusto." Según Valery, no puede sentirse muy infeliz quien es capaz de escribir tan bellamente como Pascal lo hace. Por eso encuentra en su obra algo de impuro y ambiguo, un deseo demasiado manifiesto de convencer, de seducir y sorprender.

Pascal se ha convertido, según Valery, en un personaje de la tragedia o más bien de la comedia del conocimiento. "La costumbre —escribe— ha hecho de él una especie de Hamlet francés y jansenista que sopesa su propio cráneo, cráneo de geómetra que se estremece y sueña sobre una terraza opuesta al universo." Y muchos, después de Pascal, representan su papel.

El pensamiento acerca del cual Valery escribe su *"Variación"* es aquel en que Pascal dice: "El silencio eterno de los espacios infinitos me espanta." Valery trata de explicar ese espanto y de mostrar su origen.

Desde luego, encuentra que la contemplación de los cielos y de las noches estrelladas ha llevado siempre a los hombres a meditaciones que estan lejos de ser espantosas. Los griegos pensaban que en los espacios los astros cantan, sujetos a un maravilloso orden, a través del cual percibían la armonía que reina en la parte más sublime del universo. Los judíos y, por consiguiente, los cristianos, vieron en los cielos manifestaciones de la inteligencia divina; para ellos los cielos glorifican a Dios.

En cambio, Pascal no percibe frente a las estrellas sino el "silencio eterno" y no siente sino "espanto". Es, pues, una "reacción" original. Y para comprender esa reacción que el poeta llama "reacción Pascal", hace Valery una experiencia. Observa la impresión que produce en su espíritu la contemplación de "una noche pura y la presencia de los astros".

Las observaciones que Valery consigna en su estudio recuerdan la invocación de "La joven Parca", que hemos citado en páginas anteriores:

Tout-puissants étrangers, inévitables astres
Qui daignez faire luire au lointain temporel
Je ne sais quoi de pur et de surnaturel;
Vous qui dans les mortels plongez jusques aux larmes
Ces souverains éclats, ces invincibles armes,
Et les élancements de votre éternité.

Los astros se presentan como objetos desvinculados del hombre, completamente extraños a él. Cuando los contempla, el hombre siente que todo desaparece en las sombras circundantes y que no hay otra realidad

exterior que esos seres intangibles y lejanos. Pero se establece una especie de correspondencia entre el mundo luminoso y la conciencia antenta que lo observa. Al parpadeante enjambre de las estrellas, el hombre opone, desde el fondo de su conciencia, el sentimiento extremado de sí mismo, el sentimiento de "ser único y de e: r sin embargo solo". "No hay sino dos presencias distintas y dos naturalezas inconmensurables. No hay sino dos adversarios que se contemplan y que no se comprenden." Queda así el espíritu en un estado de estupor, del cual trata de salir. Y para ello tiene dos caminos, cuenta con la posibilidad de dos reacciones.

En la primera de ellas, el hombre se entrega, se deja dominar por la presencia de la noche y de los astros. La inmensidad lo envuelve. "Lo viviente desea lo viviente." El hombre proyecta su yo sobre el mundo, y encuentra la idea de un ser suficientemente poderoso para "contener, para haber construído o para emitir ese monstruo de extensión y de resplandores que nos fascina, que nos alimenta y nos devora". He ahí lo que halla el "corazón": un corazón mayor en el misterio de la inmensidad.

La otra reacción hace que el hombre oponga a los espacios estrellados, a su enorme presión, "una paciencia infinita y un inmenso interés". Es la actitud crítica que corresponde a la inteligencia; la del hombre de ciencia que busca, investiga, estudia y quiere conocer la verdad. "Hay un contraste notable entre la prontitud, la impaciencia y la inquietud del corazón, y esta lentitud hecha de crítica y de esperanza."

Pues bien, para Valery, la primera es la *"reacción Pascal"*. "Pascal cree haber encontrado porque ha dejado de buscar; ha sacado de sí mismo el silencio eterno que ni los hombres verdaderamente religiosos ni los hombres verdaderamente profundos han observado nunca en el mundo."

Como es de suponer, Valery se adhiere a la *reacción científica*, a la reacción crítica y paciente. Rechaza la actitud angustiada, la posición afectiva de Pascal, para acogerse a la inteligencia.

Sin embargo de ello, Valery no ha podido escapar a la reacción Pascal. Como todo poeta, que más que cualquier otro hombre busca un corazón donde reclinar el suyo, Valery no ha podido dejar de sentir el vacío del mundo. Ya hemos visto, al hablar de Edmond Teste, cómo Valery, enamorado de la inteligencia, de la lucidez absoluta, desembocó en el tedio. Y ese tedio no era puramente teórico. Gide, cuyo testimonio hemos invocado muchas veces, nos dice al respecto lo siguiente: "Valery vuelve a hablarme de su *taedium vitae*, que se hace por momentos un su-

frimiento físico, una angustia nerviosa insoportable. ¡Qué digo por momentos!... Es un estado, dice él, en el cual se encuentra nueve días de cada diez. Concede que esa angustia le había abandonado al viajar, particularmente en Inglaterra. El exclama: '¡Ah, si por lo menos tuviera bastante dinero para no tener que ocuparme más de escribir!'."

La tragedia del angelismo, que tan profundamente penetró en su alma, la ha presentado Valery en un poema en prosa que escribió poco antes de su muerte, y que por eso debe ocupar un lugar muy importante dentro de su obra.

Ese poema lo conocemos sólo por un resumen, publicado en "La Nación" de Buenos Aires, de una conferencia recientemente pronunciada en el Instituto Francés de Estudios Superiores de la capital argentina por Robert de Billy, amigo del poeta que asistió a sus últimos días. Billy dice que ese poema, del cual se hablaba mucho en París, puede ser considerado el testamento espiritual de Valery.

Según el citado resumen, Valery imaginó un angel que sentado al borde de una fuente contempla en ella su imagen, como lo hiciera Narciso. Pero el ángel no se asombra ante su propia belleza como el adolescente griego. Se siente sorprendido más bien al ver que su rostro está cubierto de lágrimas. El ángel, que es un ser perfecto, conciencia pura y alada, llora. ¿Por qué? El propio ángel lo ignora. Su dolor no tiene explicaciones para él. Examina su conciencia y no encuentra en ella sino luminosidad, transparencia, diáfana limpidez; nada que pueda considerarse como la sombra de un mal, nada que turbe el conocimiento.

"Sufro y lo comprendo todo —dice el ángel—. Veo mis lágrimas y se me escapa la causa de mis lágrimas."

¿Cómo explicar el dolor misterioso? ¿Hay entonces algo más que la luz, algo que la luz misma no permite ver? Y el ángel permanece contemplando sus lágrimas sin poder encontrar la explicación.

El ángel es, pues, la pureza inhumana que Valery aspiraba a conseguir, pureza que de pronto se encuentra con algo que nace de lo impuro, de lo humano, de las entrañas oscuras de la vida, que al ángel no le está permitido conocer y que, sin embargo, es de una realidad inevitable y profunda.

Si en el Narciso, como hemos visto, nos mostró Valery el drama del hombre universal que se encuentra frente a su propia realidad concreta, individualizada, de carne y hueso, pronta a ser arrebatada por las som-

bras de la noche y de la selva, en el poema del ángel nos presenta la tragedia de la inteligencia pura asomándose al misterio para ella impenetrable de la carne.

SOEREN KIERKEGAARD

En los anteriores artículos he presentado un esbozo de la personalidad y de la obra de Paul Valery, exponente del intelectualismo de nuestra época. Me propongo ahora, en una nueva serie de publicaciones, hablar de otro escritor que es precisamente la antítesis del poeta francés; un escritor que sostiene que, para llegar a las verdades supremas, el hombre debe renunciar a la razón y acogerse a lo subjetivo, a la fe; un escritor que, si bien vivió hace un siglo, es hasta hoy cuando han encontrado ambiente para sus ideas que son, de ese modo, expresión de las inquietudes de nuestra época. Me refiero al danés Soeren Kierkegaard, directo inspirador de la filosofía existencialista que tan poderosamente influye en el pensamiento de nuestros días.

El paralelo entre Kierkegaard y Valery es de un fascinante interés. Puestas frente a frente, las personalidades de ambos escritores adquieren un relieve tan grande, que se tiene la impresión de que el pensamiento humano se mueve entre ellos como entre dos polos del espíritu. Y la oposición se hace tanto más intensa cuanto que ella se marca en torno a temas que les han preocupado por igual.

Si Valery quería llegar al último límite de la lucidez intelectual, suprimir lo personal, lo individual, buscar el hombre general, Kierkegaard pensaba que sólo la pasión unifica al hombre, que sólo lo viviente, lo personal, lo individual, conducen a lo absoluto.

Para Valery, el poeta es una inteligencia que ordena y dispone las inspiraciones de acuerdo con un plan. Para Kierkegaard, el poeta es "un hombre infortunado que oculta en su corazón profundos tormentos, y cuyos labios están hechos de tal modo que los suspiros y los gritos al resonar en ellos producen una música armoniosa".

Valery ha sido obsesionado por el símbolo de la serpiente en sus poemas; Kierkegaard tiene un libro entero sobre el pecado original, en el que la serpiente es el oculto tema de las meditaciones.

Kierkegaard comienza su reflexión allí donde Valery la acaba: ante el vacío, ante la desesperación. La nada es para Valery la perfección. La

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

nada es para Kierkegaard la fuente de la angustia, el abismo que el espíritu encuentra delante de sus ojos y que lo llena de desesperación.

Ardiente, apasionado, lleno de angustia, Kierkegaard se niega a aceptar las conclusiones, que para él son pálidas y artificiosas, de la lógica. El espíritu puro, la conciencia absoluta que persigue Valery, son para Kierkegaard lo demoníaco, es decir, los enemigos del hombre. La inteligencia es un elemento disolvente que destruye las energías morales.

Kierkegaard quiere afirmar su individualidad desde el fondo de una melancolía que lo encierra en una soledad infinita. Toda su vida es una lucha contra las acomodaciones, contra el racionalismo; está sumida en la desesperación, en la paradoja y el absurdo.

Y como si hubiera presentido la existencia de Edmond Teste, Kierkegaard escribió en su libro *La repetición* lo siguiente: "¿No es una especie de demencia tener sometidos hasta ese punto toda pasión, todo impulso del corazón, todo sentimiento, al frío régimen de la reflexión? ¿No es una debilidad del espíritu ser tan normal, idea pura y no hombre como nosotros que doblamos el espinazo y nos sometemos a los acontecimientos, perdidos y perdiéndonos? ¿No es debilidad del espíritu estar siempre tan despierto en plena conciencia, siempre exentos de sueños y de melancolías?"

En Kierkegaard la vida personal no está separada del pensamiento. Sus ideas tienen hincadas las raíces en su propio corazón. Hay una relación tan honda, tan íntima entre sus pensamientos y su persona, que apenas puede establecer una línea de demarcación entre ellos.

Por eso, mientras que Valery aspira a eliminar de sus meditaciones todos los elementos subjetivos, personales, que las vinculen a su individualidad concreta, Kierkegaard se aleja de lo abstracto. En sus razonamientos palpitan los conflictos de su propia existencia; están impregnados de las angustias y preocupaciones de su íntima vida personal. La objetividad racional, sólo puede ser conseguida, según Kierkegaard, negando los intereses humanos más profundos. El hombre, antes que un ser pensante y abstracto, es un ser viviente, ansioso de libertad y lleno de pasión. En 1838 decía Kierkegaard: "He leído en estos días el *Athanasius* de Görres no solamente con mis ojos, sino con todo mi cuerpo, con el epigastrio." Por eso, sus obras apenas pueden comprenderse si no se las vincula a su vida; son las formas abstractas de sus sentimientos, son la justificación de sus estados íntimos de emoción.

A los veintidós años ya había escrito Kierkegaard las siguientes palabras: "Lo que necesito es vivir una vida plenamente humana, basar mi pensamiento en una realidad que emane de las raíces más hondas de mi ser."

Su pensamiento fué así flotando en las agitadas aguas de su apasionado espíritu. Y a la sabiduría de Hegel que dominaba en su tiempo y que había asimilado en su adolescencia, fué sustituyendo la de Abraham, la del patriarca que fué el elegido de Dios por "haber dejado una cosa, su razón terrestre, y tomado otra, la fe". Y la compañía de Job, hundido en la miseria y protestando en el estercolero por la tremenda injusticia de que había sido objeto, le pareció más útil que la de Sócrates y la de los efebos atenienses. "En el pequeño círculo —escribe refiriéndose a sí mismo Kierkegaard— en que Job habla a su mujer y a sus tres amigos, oye, según cree, la verdad más magnífica, más jubilosa, más verdadera que en un banquete griego."

La biografía de Kierkegaard es, como la del Edmond Teste de Valery, cosa simplicísima. Pocos accidentes exteriores hay en ella. Todo su intenso dramatismo es interno. Por eso escribía él en los *Diapsalmata*: "Yo me quejo de que en la vida no ocurra como en las novelas, en que hay que luchar contra padres crueles, contra gigantes y enanos, y libertar princesas encantadas. ¿Qué son todos esos enemigos si se les compara con los fantasmas nocturnos, pálidos, exangües, de muerte durísima, con los cuales yo combato y a quienes yo mismo doy vida y existencia?"

Soeren Kierkegaard nació en Copenhague en 1813. Era el séptimo hijo de Michel Paderson Kierkegaard, que entonces tenía ya 56 años. Michel Paderson había sido en su infancia pastor de ovejas en Jutlandia, después se había trasladado a Copenhague dedicándose al comercio, en el que consiguió hacerse rico, y se había retirado de los negocios a los cuarenta años. En su casa se reunían intelectuales y teólogos, pues el antiguo pastor se interesaba por la religión y la filosofía.

La influencia paterna fué decisiva en el espíritu de Kierkegaard. Michel Paderson era un hombre melancólico, dotado de un grande rigorismo moral y de una excepcional austeridad. Kierkegaard heredó el temperamento melancólico y recibió todo el peso de las sombrías preocupaciones religiosas y morales que torturaban a su padre. Por eso se nos aparece, a la distancia, tal como describió a otro escritor danés: "Pájaro aturdido y espantado que se precipita hacia la tempestad en las alas del pánico." Dice

también en su *Diario*: "Como un pino solitario, egoístamente recogido en sí mismo y dirigido hacia las alturas silenciosas, me levanto. No hago ninguna sombra y sólo la torcaz construye su nido en mis ramas." Y más adelante añade: "Cada flor de mi corazón es una flor de hielo."

Kierkegaard realizó en Copenhague estudios de teología que no terminó. Por escrúpulos religiosos nunca llegó a ser pastor. Acaso por eso, pudo más tarde decir que los peores enemigos de la religión son los sacerdotes que la convierten en un *modus vivendi.*

A partir de 1938, publicó una serie de libros que aparecieron en su mayoría con seudónimos caprichosos. Los títulos de algunos de ellos revelan los sentimientos predominantes en el espíritu de Kierkegaard: *Miedo y estremecimiento, La Repetición, La enfermedad mortal o el tratado de la desesperación, El concepto de la angustia,* etc.

Tres acontecimientos de su vida impresionaron profundamente a Kierkegaard, cuyo espíritu excepcionalmente sensible los convirtió en centro de sus inquietudes y de sus meditaciones. Se puede decir que sus ideas no fueron sino comentarios en torno de esos hechos.

El primero fué una confidencia que le hizo su padre el día de su mayoridad. Le contó el anciano que un día, cuando no era sino un pequeño pastor de ovejas, atormentado por el hambre y por el frío, se sintió tan infeliz que subió a una colina, levantó los ojos al cielo y maldijo a Dios, a ese Dios que tenía la crueldad de dejar sufrir a un niño inocente y desamparado sin prestarle alivio alguno.

La confesión trastornó a Kierkegaard. En su *Diario* dice que fué para él como un terremoto que le "impuso de súbito una nueva e infalible ley de interpretación de los fenómenos".

Si su padre había cometido un crimen tan grande, un crimen contra el Espíritu Santo, ¿cómo había llegado después a obtener todos los bienes temporales, a verse rodeado de una numerosa familia, a merecer la longevidad? Kierkegaard no pudo concluir sino que Dios es generoso con aquellos que se apartan de él. La riqueza, el bienestar, la longevidad, son mistificaciones con las cuales Dios hace que el hombre se agarre más a las cosas y se aleje más de él. De ahí nació la teoría kierkegaardiana de que si Dios es generoso con los que se separan de él, es cruel con sus elegidos, los cuales están condenados en este mundo al sufrimiento.

Otro hecho que tuvo influencia decisiva en su espíritu fué la ruptura de su compromiso matrimonial. Cuando tenía 27 años, Kierkegaard se

comprometió para casarse con una muchacha de 18 llamada Regina Olsen. Después de contraído el compromiso, se dió cuenta de que le era imposible cumplirlo. No podía unir la juventud de su novia a la melancolía infinita que reinaba en su espíritu. Temió hacerla desgraciada. Deshizo el compromiso. "Por amor he destruído mi propio amor" — escribía después.

La ruptura con Regina fué la mayor tragedia de su vida. Lo que Beatriz para el Dante, fué Regina para Kierkegaard. "No ha pasado un solo día desde entonces —escribía en su *Diario* en 1846— sin que haya pensado en ella día y noche." La imagen de Regina estaba siempre presente, aunque no fuera sino en el plano de fondo de sus meditaciones. Y en ese amor humano, en las torturas de su corazón, encontró Kierkegaard una imagen del amor de Dios.

Porque Kierkegaard no rompió con Regina de un modo corriente. Como no podía explicarle el íntimo motivo de su actitud, pues ella no hubiera podido comprender la honda angustia de su alma, buscó un medio para que fuera ella quien se apartara de él. "Cuando el niño debe ser destetado la madre se ennegrece el seno, porque sería una lástima que éste conservara su atracción cuando el niño no debe tomarlo más" —escribía en *Miedo y estremecimiento*—. Kierkegaard trató de provocar el odio y el desprecio de la joven. A pesar de su amor, se presentó ante ella como un libertino, un cínico y un seductor perverso.

"Mi vida —escribe en su *Diario*— expresa la crueldad para con la amada. Todo el amor que arde en mí se expresa en crueldad. Y en los momentos dolorosos de la 'duda religiosa', siento que Dios debiera obrar del mismo modo frente a mí."

La idea de la crueldad quedó así en el espíritu de Kierkegaard no sólo como una manifestación del amor humano, sino también del amor divino.

El tercer hecho que impresionó a Kierkegaard fué la polémica que mantuvo con una revista de Copenhague, llamada "El Corsario". Era ésta una publicación satírica muy popular en Dinamarca, que hacía gala de una despreocupación absoluta de todas las cosas que Kierkegaard consideraba más sagradas. Era una especie de exponente de la superficialidad del ambiente y de la época. Como nadie se atrevía a combatirla, él lo hizo. Pero la revista, que nunca se había ocupado de Kierkegaard hasta entonces, comenzó, ante el ataque, una campaña de sarcasmos y de burlas, ridiculizando desde la forma de los pantalones estrechos y de los sombreros

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

campanudos que él usaba, hasta sus ideas. Kierkegaard sufrió con ello tormentos desconocidos hasta entonces, herido en las fibras más sensibles de su espíritu. Descubrió que en el odio, como en el amor, se produce una especie de identificación del sujeto con el objeto. "Si pegan —escribía—, se pondrán atentos. Y si pegan hasta matarme, llegarán a estar infinitamente atentos."

Hundido así en el sufrimiento y en la amargura, Kierkegaard escribió sus obras más profundas, como el *Tratado de la desesperación*, que es de esa época, ahondando en el sentido trágico del cristianismo, dentro del cual el único camino de la salvación es, según él, el camino de la cruz.

Kierkegaard murió en un hospital de Copenhague, en 1855, cuando sólo tenía 42 años. Antes de su muerte sostuvo una intensa lucha con la Iglesia de su tiempo. Publicó entonces los panfletos titulados *El Instante*, que son considerados como las *Cartas provinciales* del siglo XIX, y que estaban dirigidos contra la Iglesia racionalista y aburguesada de su tiempo, que él no toleraba porque creía que el cristianismo no podía ser sino torturante, ascético y cruel. La reacción inevitable del ambiente lo precipitó cada vez más en la soledad y la tristeza, para las que tan predispuesto era. Pero él se consolaba, en parte, pensando que sólo un elegido de Dios podía provocar tan grande escándalo en su servicio.

En su lecho de muerte encargó a uno de sus amigos: "Díles a los hombres que mi vida ha sido un gran dolor, incomprensible para quien no sea yo."

EL MISTERIO DE ABRAHAM

Hemos aludido ya a la influencia que la ruptura de su compromiso matrimonial con Regina Olsen tuvo en la vida de Kierkegaard. La mayor preocupación del escritor consistió en justificar este hecho, como si un remordimiento obsesionara su espíritu. Había sido cruel con Regina y consigo mismo, había roto con el mundo, con sus normas éticas y sus principios generales, no había tenido suficiente fe en su propio sentimiento. En sus trabajos literarios, en sus libros filosóficos, Kierkegaard insistió tanto en el asunto que acabó dándole contornos simbólicos, casi místicos.

Su gran imaginación llegó a asimilar su caso personal al de uno de los personajes más impresionantes de la Biblia: Abraham. A pesar de las diferencias externas, le pareció a Kierkegaard que el patriarca hebreo había

vivido, en forma sin duda más intensa, un drama similar a aquel en que él había sido protagonista. Todo un libro, que es acaso el más original de los suyos, dedicó Kierkegaard a la gran figura bíblica; llevaba el título de *Miedo y estremecimiento*, y él lo consideraba su mejor obra y la que más fama le daría.

Sin duda, nadie ha analizado con más hondura que Kierkegaard el trascendental sentido de la prueba a que fué sometido el hombre a quien la Biblia considera el "padre de la fe". Prueba espantosa, la más espantosa que pueda sufrir un ser humano, para quien el hijo es el bien más preciado que tiene en el mundo; prueba desconcertante, además, porque no es el demonio quien la provoca, sino Dios. No es el príncipe del mal, sino Dios mismo, quien sin razón ni necesidad alguna exige a Abraham que mate a Isaac.

Y Abraham no se rebela contra el mandato. Aunque ha recibido este hijo cuando por sus años y los de su esposa no podía esperarlo ya; aunque Isaac es en aquel momento un adolescente lleno de vida y de promesas, y aunque espera que él será el tronco de una progenie tan numerosa como las arenas del mar, Abraham no protesta. Obedece. En el fondo de su corazón y en silencio accede a la realización del sacrificio.

Muy temprano se levanta del lecho y manda preparar los asnos y cargar la leña. Lleva consigo a su hijo y a un criado. Sara, su mujer, "la novia de las bodas de oro", desde la puerta de la casa los ve alejarse y perderse detrás de las colinas. Ella ignora la tragedia que lleva Abraham en su propia alma.

Abraham, Isaac y el criado caminan durante tres días, al cabo de los cuales llegan al pie del monte Morija donde ha de realizarse el sacrificio. Abraham despide al criado y comienza la ascensión en compañía solamente de Isaac. Sin precipitación, con la misma siniestra calma con que ha salido de su casa, Abraham sube la falda de la montaña que es tan grande como su dolor.

Llegan a la cumbre, preparan el holocausto, y sólo entonces Isaac advierte que el rostro de su padre ha cambiado. Abraham "tiene la mirada feroz y los rasgos espantosos". Toma a Issac y lo echa por tierra, gritándole: "Yo no soy tu padre. Soy un idólatra. Y no obedezco a Dios. Lo hago por mi voluntad." Abraham quiere así que Isaac dude de él, pero que no desconfíe del amor de Dios. Blande, entonces, el cuchillo, y cuando

va a hundirlo en la carne de su hijo ve el cordero que milagrosamente aparece para sustituir a éste en el sacrificio.

Después Abraham regresa a su casa, abrumado por la prueba. "No podía olvidar lo que Dios había exigido de él —escribe Kierkegaard—. Isaac continuó creciendo; pero la mirada de Abraham era sombría. Nunca más vió la alegría."

Esta es la historia que Kierkegaard comenta en su libro *Miedo y estremecimiento*. Historia que desafía a la razón y desafía a la moral, y que, por eso mismo, es para Kierkegaard la historia de más terrible grandeza que han podido conocer los hombres.

Kierkegaard la analiza y encuentra en ella tres aspectos, que a su juicio se presentan en toda existencia que sale de lo general y penetra en la esfera de la vida verdaderamente personal: 1º, la moral desaparece delante de Dios; 2º, la soledad es inherente a la vida profunda del espíritu, y 3º, el amor es cruel.

Abraham consintió en la inmolación de su hijo. Pero no por eso se cubrió de oprobio, sino que más bien fué glorificado por el propio Dios y considerado como el padre de los creyentes. ¿Qué es entonces la moral y cuál es su valor? ¿Cómo se explica que Dios hubiera podido no sólo exigir de Abraham una cosa de ese género, sino premiarla?

La respuesta de Kierkegaard es característica. Así como el Edmond Teste valeriano es indiferente a la moral, porque el valor ético no le parece un producto de la razón, Kierkegaard desdeña la moral aunque por un motivo muy diferente. Para él, lo que llamamos moral no es sino una forma abstracta de la conducta. La moral es la norma generalizada y desindividualizada que trata de someter por igual a todos los hombres, y aun al propio Dios, a un principio de deber. La moral, por lo tanto, se presenta como algo que existe por sí e independientemente del individuo, como algo universal a lo cual se deben someter como esclavos tanto lo humano como lo divino.

Desde el punto de vista de la moral, según Kierkegaard, Abraham sería un criminal. Su conducta no estaría justificada por ninguna exigencia de carácter general, como lo está, por ejemplo, la de Agamenón sacrificando a Ifigenia para salvar a su pueblo o la de Jefté que también mató a su hija para cumplir una promesa. Todo el mundo simpatiza con la desgracia de estos dos héroes trágicos, porque los comprende y los justifica, ya que

su sacrificio se debe a un imperativo moral y se realiza en servicio del Estado.

"La diferencia —dice Kierkegaard— que separa al héroe trágico de Abraham, salta a la vista. El primero permanece en la esfera moral. Abraham ha franqueado por su acto la esfera moral. El no actuó para salvar a un pueblo ni para defender la idea del Estado ni para apaciguar a los dioses."

Abraham es el hombre que se encuentra delante de Dios, y el deber no es para él sino la voluntad de éste. Dios es un ser concreto, omnipotente, soberano. Nada hay —ni moral ni razón, ni principios ni normas— que esté por encima de él. El Dios abstracto, que los filósofos imganinan colocado al margen de los hechos que están originados y dirigidos por una inquebrantable necesidad, desaparece, según Kierkegaard, para dar lugar al Dios libre, apasionado, escandaloso, que es el Dios de la revelación. Para este Dios nada hay definitivo e irrevocable en el mundo. Para este Dios no pueden existir las limitaciones impuestas por el principio de contradicción o por el de causalidad. Kierkegaard decía por eso que el rayo es la respuesta de Dios a la lógica y a las exigencias éticas del hombre, y que Dios es fuego que consume y devora.

Dios no es para Kierkegaard "lo divino", es decir, lo general, un fantasma elaborado por la abstracción, sino lo absoluto con lo cual el hombre se encuentra en una relación también absoluta. En esa relación ya no existen reglas. El hombre está más allá de las lágrimas y de la risa. En la terrible presencia de Dios, el hombre se mantiene solitario y desnudo, sin que nadie pueda prestarle ayuda ni hacerle compañía. Este es el segundo aspecto que presenta, según Kierkegaard, el misterio de Abraham.

La fe de Abraham no es reposo, no es confianza de verdades consideradas eternas y absolutas. La fe es una categoría de la angustia, nace de la razón desesperada. "Sólo el horror, próximo a la desesperación, desarrolla en el hombre las fuerzas más grandes" —dice Kierkegaard—. La fe es verdadera porque es apasionado interés del yo por el infinito. No llega a entregarse a ella sino la conciencia que vive las torturas de lo absurdo. Por eso, para Kierkegaard, el cristianismo que se "acomoda dentro de las evidencias racionalistas, que se entrega a las posibilidades" de la existencia humana, ha renegado de Dios, ha suprimido a Cristo. Este no se sacrificó ni fué torturado para hacer agradable la vida de los hombres. Dios no es un buen abuelo. "Se hace de Cristo —dice Kierkegaard en su

Diario— una figura dulce y suave, una figura que no habría escandalizado a los judíos y que no habría sido para los griegos una locura. Es como si el elemento cristiano hubiera caído en la puerilidad.".

El creyente espera por la fuerza del absurdo, y por lo mismo vive dentro de la angustia. La fe es infinita incertidumbre. Nadie verdaderamente consciente puede estar tranquilo dentro de su fe. "Muchos pueden aconsejar al héroe trágico; pero a aquel que sigue la vía estrecha de la fe, nadie puede ayudarle, nadie puede comprenderle." Ni él mismo sabe si está realizando la voluntad de Dios, si es la excepción justificada. El creyente está en un riesgo constante. Sólo su angustia y su terror pueden constituir para él la garantía de que está en el buen camino.

Según Kierkegaard, el hombre, como también quería Niestzche, aunque en otro sentido, "debe edificar su casa al borde del Vesubio", porque el grado de peligro en que vive por su propia voluntad es la medida de su grandeza. Todo lo que el hombre puede hacer inteligentemente frente al enigma del universo, es arriesgar su destino eterno en una jugada transcendental, permaneciendo tembloroso y angustiado hasta la terminación de la parada.

Porque —y con esto entramos en el tercer aspecto del problema de Abraham— aquellos que son realmente amados por Dios deben sufrir en este mundo. Ya hemos dicho que cuando Kierkegaard recibió la confidencia de su padre sobre la maldición que éste había lanzado a Dios en la colina de Jutlandia, comprendió que Dios persigue a aquellos que son sus elegidos y favorece a los que quiere alejar de sí. Y su propia experiencia con Regina Olsen le hizo ver cómo puede el amor tener el coraje de quebrar el corazón del ser amado para bien de éste.

Combinando todos esos antecedentes, Kierkegaard imaginó una leyenda que casi no es sino una trasposición de su caso personal. Es la leyenda de un tritón seductor que sale del mar, y que cautiva, con hermosas palabras y apasionadas actitudes, a la ninfa Agnes, cuya belleza ha admirado oculto entre los juncos. Agnes se enamora de él y está dispuesta a seguirle con absoluta confianza. Pero el tritón se arrepiente porque se ha enamorado también y porque comprende que el mar será mortal para ella. Trata entonces de librarla de la pasión que él mismo ha despertado. Sabe que una confesión franca no dará resultado. Se burla de ella, ridiculiza su amor, hiere su orgullo en lo vivo, la atormenta en toda forma, hasta conseguir que el amor se convierta en desprecio. "El tritón debe engañar a Agnes

—escribe Kierkegaard— para bien de Agnes; debe tener el valor de quebrarle el corazón", aunque él tenga después que hundirse en las aguas amargas de la desesperación, pues todo lo ha hecho por amor.

El amor de Dios es asimismo cruel, según Kierkegaard. El sufrimiento es el signo de ese amor. Todos aquellos a quienes Dios ha amado realmente, han tenido que padecer en el mundo. "El amor perfecto consiste en amar a aquel por quien se es infeliz —dice Kierkegaard—. Ser amado de ese modo, ningún hombre tiene derecho a pedirlo: sólo Dios. Y puede decirse que el religioso en el sentido profundo, en tanto que ha amado a Dios, ha amado a aquel que, hablando humanamente, lo ha hecho infeliz en esta vida aunque al mismo tiempo feliz."

En su libro *Miedo y estremecimiento* escribe Kierkegaard: "En el dominio religioso, Dios maldice a aquellos que bendice, así como vemos en el dominio estético la demencia unida al genio."

El ascetismo desesperado de Kierkegaard fué haciéndose más intenso en los últimos años de su vida. Dios se le apareció como un ser exclusivista que se propone privar al hombre de todo lo terreno. Dios tortura, mata al hombre para que pueda vivir. Es como un hierro candente que se hunde en la carne para quemar toda corrupción.

LA SERPIENTE

Conocido es el papel de la serpiente en la mitología humana. El sutil y ponzoñoso animal, que amenaza con la muerte, que surge ágil y sibilante, que se desliza sin ruido y fascina con su mirada fría, ha sido desde los tiempos primitivos un ser sagrado, objeto de adoración y de temor. El culto de la serpiente ha tenido las más diversas formas y ha sufrido las más extrañas transformaciones.

En la Biblia, el misterioso e inquietante reptil aparece muchas veces, y en el episodio más dramático de la historia de la creación, es uno de los personajes centrales.

Adán y Eva se hallan en el paraíso en estado de inocencia, ignorando el bien y el mal. "La serpiente —dice el Génesis— era el animal más astuto de cuantos había hecho Dios sobre la tierra." Pues bien, la serpiente se aproxima a Eva y con palabras engañosas la induce a comer el fruto prohibido y a ofrecérselo a Adán. Y la historia de la humanidad comienza con ese hecho.

En la era cristiana, la serpiente sigue ejerciendo su fascinación en los espíritus, convertida en el símbolo de la carne y de la sensualidad.

En el siglo II, los ofitas incitan a los cristianos a obedecer a la serpiente, a entregarse a la voluptuosidad, a la embriaguez del vicio para salvarse. "No se alcanza lo celeste —dicen— sin pasar antes por la corrupción del mundo, como no se sale a flor de agua sin haber atravesado las capas de limo del fondo de los estanques."

Hay una raíz de ofidismo en el sentimiento que inspira a Baudelaire aquellos versos con que comienza el poema titulado "El alba espiritual":

Quand chez les débauchés l'aube blanche et vermeille
entre en societé de l'ideal rongeur,
Par l'opération d'un mystère vengeur
Dans la brute assoupie un ange se réveille.

(Cuando entre los libertinos el alba blanca y rojiza
Se pone en contacto con el ideal corrosivo,
Por la acción de un misterio vengador
En la bestia adormecida un ángel se despierta.)

Rasputín predica una doctrina semejante y con ella corrompe la Corte de los zares antes de 1918. Para el monje fabuloso, el anhelo de llevar una existencia superior y puramente espiritual no es sino la expresión de un orgullo insolente y necio porque pretende desconocer la humana condición. El amor a la pureza no es para él sino una gigantesca quimera o la manifestación de un sadismo oculto y perverso. La pureza es un tóxico que destruye la vida y el alma. Rasputín predica la sumisión a la carne de que estamos hechos, el abandono al pecado, porque sólo éste puede dar lugar al arrepentimiento que conduce a Dios.

Pues bien, tanto Paul Valery como Soeren Kierkegaard han sido obsesionados por el ofidismo. Valery hace de la serpiente en *La joven parca* el simbolo de esa transformación en que el ser humano, por el despertar de la carne y de la razón al mismo tiempo, adquiere la conciencia pura de sí mismo. La picadura de la serpiente excita los instintos del hombre, y de ese modo da a éste la conciencia profunda y pura de su ser.

Le poison, mon poison m'éclaire et se connait.

(El veneno, mi veneno, me ilumina y se conoce.)

El veneno de la bestia sinuosa y cubierta de pedrerías, es el veneno sutil de que se lamentaba Edmond Teste.

Valery presenta al reptil en otro poema, que es sin duda una obra maestra, titulado "Esbozo de una serpiente", en el cual la propia serpiente refiere la seducción de Eva, en un comentario sabio y burlón al mismo tiempo, pero de una admirable belleza.

Pertenece a este poema el saludo, ya citado antes, que la serpiente dirige al sol como a un cómplice que con sus resplandores mentirosos oculta la perfección de la nada:

Tu gardes les coeurs de connaître
Que l'univers n'est qu'un defaut
Dans la pureté du Non-être.

La serpiente no puede ocultar su odio a Dios y a las dóciles criaturas humanas, modeladas en el fango por él. Pero no deja de admirarlos. Describe a Eva, cuya belleza le maravilla. La ve con "la espalda cubierta de oro, sin temor al sol ni al hombre, expuesta a las miradas del aire, con el alma todavía adormecida y como sobrecogida en los umbrales de la carne". Vierte "en el aterciopelado dédalo de la maravillosa oreja" las palabras seductoras que llevan a la desobediencia.

El poema termina con una invocación al Arbol de la Ciencia, "cuna del reptil soñador que lanzó a Eva en los sueños, gran ser agitado por el saber" que da "frutos de muerte, de desesperación y de desorden", y que, sin embargo, es "el gigante que exalta hasta el ser la extraña omnipotencia de la Nada".

La serpiente es, para Paul Valery, el agente de la racionalidad, es el intermediario entre el hombre y el árbol, que juntos se contraponen a Dios.

Kierkegaard se ha ocupado de la serpiente en uno de sus libros más importantes, *El concepto de la angustia*, que está íntegramente consagrado a la caída de Adán. Kierkegaard estudia en este libro cómo apareció el pecado, cuál es la naturaleza del "atentado de la serpiente contra el hombre". ¿Por qué la serpiente pudo ser escuchada si el hecho de escucharla implicaba ya un pecado? Si Adán hubiera sido puro e inocente, ¿cómo hubiera podido interesarle el lenguaje de la serpiente? ¿Cómo el pulcro cristal de la conciencia se transformó en la turbia corriente del pecado?

Para responder a estas preguntas, Kierkegaard profundiza en el análisis de aquello que la serpiente simboliza según él. Trata de hallar la esencia de lo que la serpiente representa dentro de la humana realidad. Y sus descubrimientos son inesperadas revelaciones.

La serpiente, según Kierkegaard, nace con la prohibición misma de Dios. El hecho de haberle Dios revelado al hombre que puede desobedecer sus mandatos, que puede ejecutar algo que no debe, hace que la serpiente surja dentro del hombre como una realidad terrible y al mismo tiempo fascinante.

El hombre conoce que hay algo posible para él, pero no sabe qué es. Por eso anhela y teme. Hay un enigma ante el cual su espíritu se detiene. Trata de apartarse de él, pero no puede. Hasta que, para librarse de la tortura, para llegar a algo concreto, para vencer lo demoníaco, cede y cae en el pecado.

Pues bien, esa posibilidad fascinante y repulsiva, esa fuerza que atrae y que aterra como los abismos, engendra según Kierkegaard la angustia, estado de conciencia común a todos los hombres y que aparece con Adán. "La angustia es un deseo dirigido hacia lo que se teme."

Y la angustia es la serpiente bíblica, según Kierkegaard.

"La atracción de la falta es la fascinación del ojo de la serpiente. La angustia hipnotiza. El espíritu se asombra del cuerpo, y el pecado no está lejos." Por eso la inocencia de Adán se transforma en pecado. "Quien se hace culpable por angustia —dice Kierkegaard—, es inocente. No fué él mismo, sino la angustia, un poder extraño que hizo presa en él, un poder que él no amaba, del cual, por el contrario, se apartaba angustiado; y sin embargo es culpable; se había hundido en la angustia a la que amaba a la vez que temía."

Kierkegaard conoce bien la angustia. Como ya hemos visto, era un melancólico, un angustiado por temperamento. He aquí, por ejemplo, lo que escribía en su *Diario* en 1839: "Toda la existencia es para mí causa de angustia, desde el más pequeño mosquito hasta los misterios de la encarnación. Todo me es inexplicable, y sobre todo yo mismo. Todo está apestado, y sobre todo yo. Grande es mi sufrimiento, sin límites. Nadie lo conoce, salvo Dios en los cielos, y no quiere consolarme; nadie puede consolarme, excepto Dios en los cielos, y él no quiere tener piedad de mí."

Los psicólogos han descrito la angustia como uno de los estados más torturantes del espíritu. Es el miedo ante algo desconocido e inexplicable.

Maurice de Fleury, en su conocido libro *La angustia humana*, ha descrito este sentimiento diciendo: "La angustia coloca el alma literalmente al borde del abismo. Estos son los horrores de la angustia: incertidumbre desgarradora, fascinación, terror."

Para Kierkegaard la angustia es la esencia del hombre, siendo ella más intensa en la mujer. Por eso la serpiente tienta primero a ésta. "Adán fué en rigor seducido por la serpiente, sirviendo Eva simplemente de intermediaria" — dice Kierkegaard.

Es que, para Kierkegaard, el hombre no es un ser puro que cae en el mal por casualidad o por la acción de una influencia circunstancial. La serpiente surge de su propio corazón. Es allí donde tiene su nido y despierta desenroscando sus anillos y arrastrando al hombre a los abismos.

Originariamente el hombre vive en una especie de sopor animal. Pero el hombre no es una bestia, porque dentro de él acecha el espíritu; como tampoco es un ángel, porque se halla encarnado en un cuerpo.

Por el hecho de ser un espíritu viviendo en un cuerpo, el hombre se siente a sí mismo como una nada y como una posibilidad embriagante. El hombre se encuentra ante sus posibilidades como ante un abismo. De ahí proviene la angustia. El futuro misterioso y desconocido se le presenta al hombre abierto con todas sus posibilidades, atrayéndolo y repeliéndolo.

"Puede compararse la angustia con el vértigo — escribe Kierkegaard. Aquel cuyos ojos son inducidos a mirar en una profundidad que abre sus fauces, siente vértigo. Pero ¿dónde reside la causa? Tanto en los ojos como en el abismo. Así es la angustia: el vértigo de la libertad. Surge cuando, al querer el espíritu poner la síntesis, la libertad fija la vista en el abismo de su propia debilidad y posibilidad, y echa mano a la finitud para sostenerse."

Por eso la serpiente, si bien tienta al hombre y lo precipita en la caída, en último término lo beneficia. Para Kierkegaard, como para Valery, la serpiente es una intermediaria entre una forma elemental de existencia y otra plenamente consciente. Para el danés, como para Baudelaire,

Dans la brute assoupie un ange se réveille.

Según Kierkegaard, si el hombre hubiera continuado en el estado de inocencia, ignorando el bien y el mal, si no hubiera sentido la angustia, si no hubiera pecado, no habría llegado a la plenitud de su ser. Sería

una conciencia soñolienta, ajena al bien y al mal, no habría tenido historia ni llegado a la verdadera espiritualidad.

Kierkegaard recibió de Hegel la concepción dialéctica del cristianismo. La negación es indispensable para la afirmación final. La serpiente aleja al hombre de Dios, pero al mismo tiempo le da la posibilidad de aproximarse a él como un absoluto. Por eso, para Kierkegaard, el pecado es una condición esencial del cristianismo. El animal no sale del mundo de la naturaleza, porque ignora el pecado. "Sólo quien desciende a los infiernos conoce el cielo."

Kierkegaard rechaza la creencia en la primitiva bondad del hombre que aceptaban los románticos; niega la eficacia de la razón como fuerza edificadora del hombre. La inteligencia es el "doctor sutil", la raíz del orgullo.

En su *Diario*, escribía Kierkegaard: "La idea, la concepción según la cual es necesario conocer todo el mal, la concepción que adopta una secta agnóstica, es una idea profunda. Fausto quiere sentir que se abren en su seno todas las exclusas del pecado, todo el reino infinito de las posibilidades."

La serpiente valeriana es, pues, la inteligencia pura, mientras que la serpiente de Kierkegaard es la angustia, el abismo de lo posible, la invitación a decidirse entre el bien y el mal.

Y si la serpiente valeriana no conduce sino al tedio y ofrece al hombre sólo los frutos del árbol de la ciencia, que son frutos "de muerte, de desesperación y de desorden", la serpiente de Kierkegaard, después de angustiar al hombre y de darle la desesperación, le abre las puertas de la salvación y el camino que conduce a Dios, porque la angustia y la desesperación son la revelación del espíritu a sí mismo.

EL CABALLERO DE LA FE

Así como Valery creó a Edmond Teste, que era el símbolo de sus más profundas aspiraciones, Kierkegaard imaginó un personaje en el cual encarnó sus más caros ideales: el Caballero de la Fe. El personaje es tan original y extraño, que el propio Kierkegaard que lo ha concebido se sorprende al contemplarlo.

"Gran Dios —exclama— ¿es realmente él este hombre? Tiene todo el aspecto de un cobrador de contribuciones."

En efecto, el Caballero de la Fe carece de los atributos que suele darse a los paladines románticos. Tampoco tiene la palidez y la macilencia de los santos. Nada presenta exteriormente que revele su grandeza interior. Nada hay en él que identifique al hombre de lo imposible. Por el contrario, es un ser aparentemente vulgar y corriente. Un hombre sólido y firme. "Ningún burgués endomingado —dice Kierkegaard— que da su paseo semanal por Frigurgo, tiene el andar tan seguro. Pertenece tan íntegramente a este mundo como cualquier tendero. Nada se revela en él de esa naturaleza extraña y soberbia en la cual se reconoce al caballero del infinito."

Camina por las calles sin llamar la atención de nadie. Regresa a su casa, donde su mujer lo espera con una cena abundante que come con excelente apetito. No tiene predilecciones. No es poeta ni filósofo. Muestra "delante de las cosas la tranquilidad de una muchacha de dieciséis años". De codos en la ventana de su casa, mira a la calle, y con igual atención contempla a los perros que pasan corriendo, a los ratones que a veces se deslizan por las aceras, o a los hombres y mujeres que desfilan delante de sus ojos. En la noche fuma su pipa. "Se diría que es un carnicero en la beatitud de la jornada concluída."

El Caballero de la Fe es, pues, lo mismo que Edmond Teste, un ser cuya personalidad profunda y misteriosa está oculta bajo insignificantes apariencias.

Ambos personajes recuerdan, por eso, a otro no menos sugestivo creado por Dostoiewski: Dolgoruky, el protagonista de la novela *El Adolescente*, que dice: "Toda mi vida he tenido sed de poder y de aislamiento: he ahí por qué amo tanto el misterio." Dolgoruky sueña con inmensas riquezas. Su ideal es ser un Rothschild, pero para vivir como un mendigo. No desea bienes para gozarlos, sino para tener la conciencia "tranquila y solitaria" de su propia fuerza.

"Si yo fuera Rothschild —dice Dolgoruky—, me pasearía con un sobretodo raído y un paraguas en la mano. ¿Qué me importaría ser empujado en la calle y obligado a correr para no ser aplastado por los coches? La conciencia de ser yo Rothschild bastaría a darme la alegría en ese momento. Yo sé que puedo contar con el mejor cocinero del mundo y

con un festín como nadie puede tenerlo igual; me basta saberlo. Comería un pedazo de pan y de jamón y estaría satisfecho."

Su goce consistiría en la seguridad de que, si los que lo rodean y lo miran con indiferencia o con desdén conocieran quién es en realidad, se prosternarían ante él, tendrían para él sus mejores sonrisas y todas sus solicitudes. La íntima convicción de ser más poderoso que todos, constituiría para él suficiente motivo de satisfacción.

Dolgoruky es un soñador que nunca llega, naturalmente, a realizar su sueño extravagante. Pero en él encontramos la misma predilección por el incógnito, el mismo amor por la solitaria superioridad que hay en los personajes de Kierkegaard y de Valery, y que les confiere esa especie de misteriosa y recóndita dimensión que da a la vida una extraña intensidad.

Pero mientras Dolgoruky personifica el anhelo del poderío económico y Edmond Teste es la inteligencia que se oculta, el Caballero de la Fe representa la soledad angustiada del creyente.

Valery hace de Monsieur Teste un solitario y un desdeñoso del renombre. El poeta ha escrito en cierta oportunidad: *"Oculta tu Dios,* porque es tu fuerza mientras es tu mayor secreto, y será tu flaqueza tan luego como los otros lo conozcan." Nada más opuesto al proselitismo, al afán que los hombres tienen de hacer a los demás adoradores de sus propios ídolos. Para Valery, divulgar lo que se adora es disminuirse, generalizarse, diluirse en la masa, perder la propia responsabilidad. Cada uno debe ir hacia sus fines supremos por sí, oculta y solitariamente. La dignidad de los hombres está en marchar ajenos a toda confabulación.

Para Teste, como para Valery, hacerse público es ponerse bajo la dependencia de los otros; es entregarse al juicio ajeno; es renunciar a ser dueño de sí mismo. Es incapacitarse para llegar a las más altas regiones del espíritu, a donde nunca se puede ir en compañía de otros.

Por eso Teste piensa que se puede reducir la historia a los anales del anonimato. Los verdaderos dirigentes no son los que gesticulan en el tablado público. Son seres cuyas vidas límpidas y solitarias no conoce el mundo.

Del mismo modo Kierkegaard vive obsesionado por la necesidad del secreto, por la irreductibilidad de lo interno a lo externo. En uno de sus libros dice que su mayor placer consiste en "que nadie pueda descubrir su miseria interior". La disimulación, en este sentido, es para él una virtud y un arte. Kierkegaard busca las regiones en las cuales no se penetra en

compañía de otros, en las cuales la palabra es inútil porque no puede traducir la interioridad; en las cuales las lágrimas tienen significación porque nadie las comprende; en las cuales no se puede hablar sino consigo mismo y con Dios.

Kierkegaard escribe en su *Diario*: "El incógnito es mi elemento y es allí donde encuentro la estimulante inconmensurabilidad en la cual puedo moverme. Es tan horriblemente paralizante, tan mortalmente asfixiador eso de decirse: yo no tengo más valor que el que se me atribuye. Para la mayoría de los hombres, es acaso un motivo para hacer esfuerzos el hecho de ser tenidos en más de lo que son. Para mí es a la inversa."

Esta concepción conduce a Kierkegaard a creer que la propia divinidad está enclaustrada en sí misma. No sin espanto llega a descubrir que Dios es el grande anónimo, una interioridad creadora de interioridades, que sólo puede ser descubierta por medio del amor. Por eso los hombres corrientes no lo ven ni lo sienten, por eso piden torpemente pruebas de su existencia. Cristo es para Kierkegaard un dios enmascarado. En vez de presentarse bajo las apariencias de un príncipe, de una personalidad eminente y temida, en vez de aparecer rodeado de magnificencias y esplendores fascinantes, Cristo se muestra en la forma más humilde. Nace en un pesebre y en medio de pobres pastores.

Este afán de lo incógnito, esta tendencia a la disimulación que encontramos en Valery y Kierkegaard, no obedece a una refinada hipocresía ni a un deseo de rehuir responsabilidades. Tanto en Valery como en Kierkegaard, son motivos profundos los que les llevan hacia esa forma de soledad que es el anonimato.

Hay, desde luego, en ambos escritores un hondo y auténtico desdén por las muchedumbres. Para Valery, las masas son lo confuso y lo incongruente. Por eso siente una sincera repugnancia por la política, que, por lo demás, conoce de muy lejos. "Nada debe de ser tan impuro —escribe de ella—, vale decir tan mezclado de cosas de cuya confusión no gusto, como la animalidad y la metafísica, la fuerza y el derecho, la fe y los intereses, lo positivo y lo teatral, los instintos y las ideas."

Idéntico desprecio en Kierkegaard. Considera que si antiguamente los reyes eran tiránicos, en la actualidad los únicos déspotas son las muchedumbres. "Yo entiendo por muchedumbre —dice— el número, el elemento numérico, sea el de los millonarios o el de los cargadores." Para Kierkegaard cada hombre es un alma. Y el alma se pierde dentro de las masas,

que son la expresión del error y del mal. Por eso afirma que todo está podrido en su tiempo, porque todo es política. Cristo fué crucificado porque tenía delante de sí a la muchedumbre, que es la mezcla de todas las bajezas y cobardías.

El Caballero de la Fe sufre por no poder hacerse comprender, pero no siente ningún deseo de guiar a los demás. Sólo le preocupa el enigma de su propia existencia, para el cual no se puede encontrar respuesta sino en la profundidad solitaria y dolorosa de la meditación. "Toda mi vida ha sido una lucha contra mí mismo —escribe Kierkegaard—. Yo no quiero tener discípulos."

Esta afinidad entre Kierkegaard y Valery no tiene sin embargo las mismas raíces; Monsieur Teste y el Caballero de la Fe buscan la soledad por motivos diferentes.

El anonimato es para Valery la expresión de la superioridad intelectual. Las libres actividades de la inteligencia, que no admiten nada de turbio ni de confuso, tienen que permanecer en un plano aparte. La conciencia pura, la penetración luminosa de la razón en la propia naturaleza, sólo son posibles para hombres de una excepcional capacidad de pentración intelectual, de un inmenso poder de análisis.

En cambio, el hermetismo es en Kierkegaard el resultado de la interiorización del individuo. El individuo no puede formar parte de la muchedumbre porque es absoluto y único. "Todo lo absoluto es un misterio esencial." La soledad es su condición primaria. "El verdadero Caballero de la Fe está siempre en aislamiento absoluto." "Un Caballero de la Fe renuncia a ser el hombre general, para convertirse en el individuo que entra en relación absoluta con lo infinito."

De la diferencia original entre el Caballero de la Fe y Edmond Teste, resulta la diversidad de sus respectivas posiciones frente al mundo y a la vida.

Edmond Teste aspira, como ya hemos dicho, al conocimiento de sí mismo, a desvelar el enigma de su propia realidad. Quiere iluminar su propia naturaleza hasta los últimos límites. Se encierra en sí mismo para hallar algún extraño Dios en las raíces de su ser. Conocerse, para Valery, es echar claridad en las propias entrañas.

En cambio, para el Caballero de la Fe, conocerse es bajar a los infiernos. Por eso sale de sí mismo, para buscar lo imposible, en medio de la incertidumbre y de la angustia. El Caballero de la Fe es como Abraham;

necesita siempre estar ascendiendo la cuesta que lo conduce a la cumbre del Morija, con el corazón estremecido y lleno de temor, y estar dispuesto en todo momento a sacrificar aquello que constituye su Isaac, es decir, lo más caro que tiene en el mundo.

El Caballero de la Fe va en busca de lo absurdo porque sabe que la inteligencia terrestre y la fe no pueden ponerse de acuerdo, que la razón no es más que una prostituta, como decía Lutero. En vano la teología se pone a la ventana, toda cubierta de afeites, para atraerle. El Caballero de la Fe sabe que sólo aquel que tiene la audacia de avanzar por los caminos del absurdo y de la angustia, realiza su destino.

Y de la diversidad de los orígenes y de las posiciones, surge una diversidad en los resultados.

Edmond Teste, con sus juegos lúcidos y espléndidos, no llega sino a desembocar en el vacío. El *ser* se le presenta como un defecto en la pureza del *no-ser*. Y al final de su carrera, encuentra que ha sido inútilmente sacado de la nada para ser arrojado a este "carnaval extraño" que es la vida humana. Teste termina su trayectoria orgullosa y altiva en la dolorosa negación.

En cambio, el Caballero de la Fe, descubre que el absurdo que busca existe. Encuentra que lo imposible es posible, y que su vacía y dolorosa soledad inicial se llena dramáticamente con la inmensa realidad de Dios.

LOS ESTADIOS DE LA VIDA

Como ha podido verse en los anteriores artículos, Kierkegaard es un espíritu eminentemente místico. Todo el sistema de sus ideas, si es que de sistema puede hablarse, se orienta hacia la supremacía de los valores religiosos.

Si Valery subordina la moral, el arte y la religión a la pura actividad intelectual, Kierkegaard considera que los poetas, los moralistas, los pensadores, desvían al hombre de su verdadero camino, y proclama el desdén por el arte, la moral y la razón, porque según él todo es posible para Dios.

Kierkegaard ha consagrado al análisis de lo estético y de lo ético que, según él, fisonomizan lo que llama los "estadios de la vida", acaso las páginas más penetrantes y luminosas de su obra. En dicho análisis Kierkegaard se muestra a la vez como un admirable psicólogo que observa

profundamente a los hombres, y como un poeta que sabe hacer vivir lo abstracto con la magia del arte. Para terminar estos ensayos que hemos dedicado a su personalidad, vamos a exponer sus ideas al respecto, que constituyen el remate de su filosofía.

Para Kierkegaard los "estadios" son formas de vida, concepciones de la existencia, de acuerdo con las cuales todas las actividades humanas se orientan. Cada "estadio" fisonomiza, caracteriza de una manera peculiar la totalidad de los actos realizados por el individuo o por el pueblo que se encuentran dentro de ese estadio.

Kierkegaard distingue tres "estadios": el estético, el ético y el religioso.

El estadio estético es aquel en que el hombre quiere sobre todo "gozar de la vida". El ser humano está plenamente entregado a la exterioridad, al juego de las realidades cambiantes variadas, al contacto inmediato de las cosas que surgen y desaparecen en el mundo. En el estadio estético se organiza la existencia dentro de un plano inteligente y bello que permite "contactos interesantes" con la realidad, evitando en lo absoluto los que son desagradables.

Según Kierkegaard, el estadio estético alcanzó entre los griegos y los romanos un plano de realizaciones tan asombroso que provocará siempre el entusiasmo de los artistas; los griegos y romanos pusieron todos los recursos de que disponían, con el gusto más firme y con la más clara inteligencia, al servicio del ennoblecimiento y del perfeccionamiento del placer.

Pero a pesar de ello, el estetismo se presenta siempre vacío. La vida del esteta es excéntrica. No es sino una tangente con respecto al verdadero ser y existir del hombre. El esteta se disuelve en puras sensaciones, sale de sí y lo espera todo de fuera. Por lo cual se ignora a sí mismo, y su realidad personal carece de la hondura, de la seriedad angustiada que sólo nace cuando el hombre deja de mirar hacia afuera, para contemplarse a sí mismo.

De ahí que el estetismo lleve poco a poco al hastío, al tedio, que es "eternidad sin goce, hartura hambrienta". Por eso el paganismo sólo pudo encontrar como solución para los problemas de la existencia el suicidio, que para el cristianismo es el pecado supremo, mientras para los griegos y los romanos era una forma elegante de evadirse de la existencia.

El arte no es sino un aspecto del estadio estético, que como se ve es en realidad para Kierkegaard un sistema de vida. Kierkegaard era un artista. En toda su obra encontramos la manifestación de un lirismo intenso. Sin embargo de ello, incluyó también el arte en su general repudio de lo estético. El arte era para él solamente una relación ideal e imaginaria con la vida que nos brinda lazos más sólidos y más verdaderos. Por eso escribió en *La enfermedad mortal* que, "juzgada desde el punto de vista cristiano, toda existencia de poeta es pecado: cantar en lugar de ser, referirse a lo verdadero y a lo bueno por medio de la fantasía, en vez de esforzarse existencialmente en ser verdadero y bueno".

El estadio ético era para Kierkegaard el reino de la razón, de lo general, de las normas que son comunes a todos los hombres y que sólo cuentan con las fuerzas racionales. La aspiración del estadio ético es someter a sus normas y preceptos hasta al propio Dios. Este deja de ser la realidad suprema, capaz de hacer y deshacer el mundo; queda encerrado dentro de los mismos marcos elaborados por la razón para el hombre más vulgar y corriente.

El estadio ético es el dominio de la abstracción. Todos los hombres tienen en él los mismos derechos y las mismas obligacionés. Un individuo es igual a otro individuo, "edición pura, elegante, lo más correcta posible, inteligible para todos".

En el estadio ético el pensamiento se distribuye en endiciones populares. Todos los enigmas deben ser revelados a los cerebros que viven dentro de la lógica. La pasión, la angustia, la inquietud, son proscritas, porque la subjetividad es el enemigo capital del estadio ético. El hombre ético deja de ser hombre para convertirse en un fantasma.

Esa realidad profunda que es la personalidad, la individualidad, que hace que cada hombre se encare con Dios como un absoluto frente a otro absoluto, que hace que el hombre levante su existencia como una realidad única, excepcional, en medio de los campos de la soledad, no existe para el estadio ético.

El hombre es devorado por el "monstruo" popular que destruye toda interioridad y que vincula a los individuos entre sí solamente con lazos externos. "En la concepción ética de la vida —dice Kierkegaard— se trata, pues, de que el individuo se despoje de su interioridad para expresarla en algo exterior."

Sólo en el estadio religioso, según Kierkegaard, el hombre afirma su individualidad, rompe las cadenas que lo tienen preso a lo general, y se pone en una "relación absoluta con lo absoluto". En el estadio religioso el hombre se vuelve hacia sí mismo y se encierra en sí mismo.

Lo religioso es para Kierkegaard algo profundamente trágico. "Lee a Shakespeare —dice—. Verás conflictos que te harán estremecer. Pero frente a los verdaderos, a los conflictos religiosos, Shakespeare mismo parece haber retrocedido espantado."

Ante todo, la religión tiene como base la renuncia a la razón, a la lógica, a la filosofía, "perder la razón para ganar a Dios". Las afirmaciones de la religión son paradójicas, contradictorias, absurdas. Reducirlas a términos racionales sería destruirlas. Quien prueba su fe, quien funda en argumentos lógicos sus creencias, es que ha perdido su fe y su creencia. Irracional, solitario, el hombre del estadio religioso afirma su ser como una realidad absoluta y eterna dentro del universo. Pero como el hombre se ve a sí mismo finito, limitado, terreno, surge la contradicción. La oposición entre lo interior y lo exterior hace que el hombre se sienta como sobre un abismo y rodeado de precipicios que apenas pueden bordear sus pies.

En consecuencia, el cristianismo de Kierkegaard no es dulce. La dulzura del cristiano no es para él sino un preámbulo, porque el verdadero cristianismo no puede ser sino la religión del Cristo crucificado y sangrante.

La tortura y el sacrificio de Cristo no son, según Kierkegaard, hechos históricos, es decir, hechos del pasado, sino actuales, presentes, para el verdadero cristiano. Kierkegaard cita con frecuencia y hace hincapié en el terrible rigor de las siguientes palabras de Cristo: "Si alguien viene a mí y no odia a su padre, a su madre, a sus hijos, a sus hermanos, a sus hermanas y hasta su propia vida, no puede ser mi discípulo." Cristo exige así, con la máxima energía, la necesidad de odiar todo lo que no es él mismo.

Kierkegaard llega a escribir: "Dios es tu peor enemigo"; "Dios es amor, pero es un amor que mata"; "El cristianismo sólo existe porque hay odio entre Dios y el hombre". Es decir que Dios se aproxima a los hombres para turbarlos, para hundirlos en el sufrimiento, para obligarlos a desprenderse de todas las cosas de este mundo y consagrarse sólo a él. Cuanto más miserable se hace el hombre, más cerca se encuentra de Dios. Sólo

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

el sufrimiento, sólo la angustia permite la suprema interiorización del ser humano.

Pero la *angustia debe ser sentida en toda su pureza. El dolor no pue*de ser sometido a una especie de domesticación, dentro de un optimismo naturalista. Quien se resigna y acepta la angustia y el dolor como cosas naturales, razonables dentro del sistema del mundo, no llega a Dios. Se adapta al mundo, se agarra a la tierra y se hace pagano. Quien, por el contrario, se rebela contra el dolor, lucha con él haciendo de su vida un combate, sólo ese puede vencer a la crueldad, al sufrimiento, y conseguir la beatitud.

La angustia y la desesperación son características del espíritu verdadero. Son muestras de la sublimidad del ser humano. Dar conciencia de ellas es la virtud del estadio religioso. Y curarse de ellas es la beatitud.

Pero ¿por qué Dios no evita el dolor? ¿Por qué su amor permite el sufrimiento? ¿Es que éste marca los límites de su omnipotencia?

Kierkegaard da una respuesta a estas tremendas preguntas diciendo que el sufrimiento es también atributo de la divinidad. Dios sufre y se tortura también como el hombre. "Hay en el sufrimiento —dice Kierkegaard— una comunidad con Dios, un pacto de lágrimas."

Dentro de la dialéctica del amor, el sufrimiento es necesario e indispensable. Sólo ahondándose en él, hundiéndose cada vez más en los abismos sombríos de la desesperación, se consigue la beatitud. Abraham, después de haber saboreado la más terrible amargura, recobra a su hijo Isaac. Job clama al cielo en su estercolero, y recibe el doble de lo que había perdido. El dolor apurado hasta las heces redime al hombre y redime también a Dios.

GUILLERMO FRANCOVICH

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

EN TORNO A SAAVEDRA FAJARDO

Este nuestro confuso y pacíficamente turbulento 1948 es año de centenarios de muertes ilustres. El 1548 moría en México su primer obispo-arzobispo, don fray Juan de Zumárraga; el 1648 se oscurecían para siempre tres fecundos ingenios: el de Rojas Zorrilla, el de Tirso de Molina, el de Saavedra Fajardo; el 1848, se apagaba la mente de Jaime Balmes.

De todas estas vidas, dos caminaron coetáneas casi rigorosamente: la de Tirso y la de Saavedra. Ambos nacieron el mismo año 1548, aquél en marzo, éste en mayo, pues fué bautizado en la parroquia de Algezares, a una legua de Murcia, el 6 de dicho mes. Los dos exhalaron el postrer suspiro en fechas relativamente próximas: Tirso entre el 20 y el 24 de febrero; Saavedra el 24 de agosto, en la casa del hospital de San Antonio de la capital de España.

El vivir de don Diego Saavedra y Fajardo fué viajero y curioso. Los cinco años que pasó en Salamanca oyendo jurisprudencia y cánones, atento a su formación humanista, fueron pronto adumbrados por la agitación diplomática, primero como familiar y notario de cifra, después como secretario, más tarde en calidad de plenipotenciario o enviado especial, en Roma, en Ratisbona, en Munich, en los Cantones, en el círculo borgoñón, en Bruselas, en Viena, en Munster. Eran los postreros y jadeantes huelgos, ya tristes y fatigosos, de aquella ecuménica intervención española que había oreado y conmovido todo lo europeo durante más de un siglo. Y a lo largo de estos asendereos y cambios, en medio de sus actividades oficiales, va Saavedra decantando el torrente de lecturas que lo modelan espiritualmente, de tal suerte que el autor de las *Empresas* poseía al escribir sus obras dos elementos formidables: uno, su propia y directa experiencia, otro, el enorme acervo de su ilustración adquirida en fuerza de aquella

universal curiosidad, que le permite manejar los más ilustres autores con soltura que muy pocos literatos de su época lograron.

Pero de entrambos elementos ¿cuál prevalece y domina en la cortada prosa de Saavedra?

Hallar en ella lo verdaderamente personal requiere cuidadosa lección; pues resulta que quien tan intensamente vivió, cuando llega el momento obstétrico de producir —que según sus propias palabras es "uno de los mayores y más importunos trabajos de la vida humana—,[1] se arrebuja en las opiniones ajenas como si tratase de hurtar al exterior la intimidad de su pensamiento y su actitud crítica, que quedan en la lejanía del panorama envueltas en niebla vagarosa, sutil, apenas captable, biseladas de matices tornasoles y circunspecciones. Y no es que Saavedra, amamantado en el culteranismo entonces dominante por doquier y bajo la profusión alegórica que desbordaba la cornucopia barroca, sea oscuro ni que sus obras —como quería Menéndez y Pelayo al hablar de las *Empresas*—[2] no estén plenamente construídas; no, dijérase más bien que, dominando la forma como pocos contemporáneos, se hubiese propuesto ocultarse, mantenerse en un plano recatado y hasta misterioso, sin desvelar opinión decisiva en ningún problema, pero sin dejar por esto de plantear todos cuantos entonces agitaban las conciencias. Es decir, Saavedra se nos aparece como un modelo ecléctico y escéptico, pero muy disimulado.

A las veces se le escapa la confesión, como cuando escribe: "Más cuerdos me parecieron los filósofos scépticos, porque juzgavan como indiferentes las cosas, y así ni las deseavan, ni las temían, sin que pendiese su felicidad o infelicidad de gozallas o perdellas."[3] O, al tratar de la veracidad de la historiografía situándose en franco pirronismo,[4] lo que no le impide, sin embargo, lanzarse a analizar temas como el de la predestinación y el libre albedrío, el de la distribución natural de las riquezas por zonas humanas, y otros por el estilo.

Esta curiosa y, con frecuencia, paradójica actitud, es la que dibuja su figura repujándola dentro de la España de sus días; es lo que permite, con bastante seguridad, calificarle de independiente y considerarle como pensador plenamente moderno y, tal vez, como el más auténtico represen-

1 *República literaria.* Ed. de La Lectura, Madrid, 1923, p. 188.

2 *Historia de las ideas estéticas.* Ed. Glem, Buenos Aires, 1944. T. I, pp. 950-951.

3 *República literaria.* Ed. cit., p. 133.

4 Idem, pp. 184-185.

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

tante español de aquella crisis de conciencia que entre los siglos XVII y XVIII experimentó la cultura europea. [5]

Saavedra es lo más opuesto al autor inventivo y original, porque en él pudo más la cultura libresca que la vital; y con todo, se manifiesta inclinado en teoría al fácil brotar descuidado de las cosas, al vivir práctico, a la inteligencia natural. Pero al mismo tiempo multiplica en sus libros las citas de autores tanto sagrados como profanos, contradiciendo así sus propios conceptos y levantando la sospecha de que se trata de actitud insincera. La erudición que despliega Saavedra está presidida por Tácito —la más constante de sus referencias—, por las Sagradas Escrituras, San Gregorio Nacianceno, San Ambrosio, San Agustín, San Bernardo; de los clásicos griegos utiliza principalmente a Homero, Tucídides, Sófocles, Eurípides, Platón, Jenofonte, Aristóteles, Polibio y Plutarco; entre los latinos cita a Plauto, Terencio, Tito Livio, Salustio, Cicerón, Virgilio, Horacio, Ovidio, Séneca, Persio, Quintiliano, Suetonio, Plinio el Joven, Aulo Gelio, Quinto Curcio, Vegecio, Dión, Amiano Marcelino, Ausonio, Procopio, Casiodoro, Boecio. Al lado de esta condensación de la Antigüedad aparece muy enjuta la cultura renacentista; sólo el Panormitano, Polidoro Virgilio y Torcuato Tasso entre los italianos, y Mariana entre los españoles. Claro que esto es lo anotado o declarado. Sabemos que utilizó muy holgadamente y con constancia los *Emblemas* de Alciato, del que sacó elementos para sus *Empresas*. Son éstas deudoras también a casi todos los numerosos continuadores de Alciato, y en especial a Montenay, Pierio Valeriano, Covarrubias, Boissardus, Sambuco, Hernando de Soto, Otto Venio, Rollenhagen, Francisco de Villava, Frideric, Antonio de Borgoña, Schoonhovio, Bruck. Especialmente de este último y de Venio tomó Saavedra lemas enteros que ya reprodujo, ya modificó. Y, aunque no tanto y con franca cita como su sucedáneo en esta dirección, don Juan de Solórzano y Pereyra, [6] es casi seguro que Saavedra manejó a Erasmo. Así parece deducirse de su Empresa XVI: "Purpura juxta purpuram dijudicanda", proverbio clá-

5 Sobre este tema, Paul Hazard: *La crise de la conscience européenne* (1680-1715). París, Boivin & Cie., 1934. 3 tomos.

6 *Emblemata Política*. Madrid 1655. Es la edición latina. La española en 10 tomos llevaba este título: *"Emblemas regio-políticos de don Juan de Solórzano Pereyra, distribuídos en décadas, traducidos por el doctor Lorenzo Matheu y Sánz. Valencia. Por Bernardo Nogues, 1658."*

sico que Erasmo comentó[7] y que Solórzano utilizará también.[8] Pero, además, se desvelan otros testimonios de la influencia de Erasmo en Saavedra. Primeramente algunos conceptos en los que el español coincide con otros relativos a la inicial educación del príncipe, que aparecen en el tratado *Institutio Principis Christiani* del Roterodamés.[9] Después, la similitud de argumentos en favor de la paz que puede establecerse entre la *Querela* de Erasmo y la *República literaria* y las *Empresas.*

En la *República* aparece una cita franca: "... entrando por una plaza vi a Alexandro Alés i a Escoto haziendo maravillosas pruevas sobre una maroma; i, aviendo querido Erasmo imitallas como si fuera lo mismo andar sobre coturnos de divina filosofía que sobre zuecos de gramática, cayó miserablemente en tierra con gran risa de los circunstantes".[10]

La ironía, un poco forzada, descansa en considerar a Erasmo únicamente como filólogo y literato negándole calidad de filósofo y teólogo. Era la tesis de sus adversarios más radicales. Pero Saavedra incluye una tácita rectificación cuando, al presentar el fingido encuentro de Demócrito y Heráclito, recoge ideas sostenidas por Erasmo no como gramático, sino como filósofo: "... ya las ciencias están destruídas, porque de la Philosophía solamente se estudian algunas niñerías sophísticas, conque se atormentan los ingenios y hacen tercos y obstinados por sustentar sus porfías con falsas agudezas y cauilaciones de palabra y por términos fantásticos y ridículos sin llegar a penetrar las causas de naturaleza ni conocer la verdadera Philosophía moral, que forma y compone el ánimo, dándole a conocer la hermosura de la virtud y la fealdad del vicio, y desengañándole que no es feliz el rico, ni el que manda, aunque por tales los juzga el bulgo, sino el que es señor de sus pasiones y afectos y a quien solamente alguna fuerça muebe, pero ninguna turba... los maestros no procuran aprovechar sino admirar a los oyentes, haciendo ostentación de sus ingenios con número de alegaciones y buenas letras sin substancia ni provecho de los discípulos..."

---

7 *Adagiorum chiliades.* Ed. Froben, Basilea, 1540. Tomo II, p. 380.

8 Emblema XXXIV.

9 *Vid.* por ejemplo, en Erasmo: *Deligendus principis institutor; Quae nutrices et qui collusores adhibendi; Officia prima formatoris regij* y *Primum omnium est eximere prauas opiniones. Op. cit.* T. IV, pp. 433-435. Compárense con la Empresa Primera de Saavedra. Ed. de la La Lectura, Madrid, 1942, pp. 18-23.

10 *República.* Ed. cit., pp. 163-164.

Si consideramos bien estos conceptos, descubriremos la coincidencia con aquella corriente que tuvo en España tan conspicuos representantes como Nebrija, los Vergara, Hernán Núñez, Juan Luis Vives. De éste parecen proceder algunas ideas de Saavedra, tomadas, posiblemente, del *In Pseudodialecticos* y del *Veritas Fucata*; otras tal vez provengan del tratado *De Concordia et Discordia.*

Parece de Erasmo el juicio sobre los conquistadores: "Epaminondas, Lisandro, Temístocles, Xerxes, Darío, Alexandro, Pirro, Aníbal, Scipión, Pompeio i Cesar, famosos ladrones y tiranos del mundo", [11] que más tarde ha de repetir Feijóo. [12]

Otra coincidencia con Erasmo consiste en la condenación de la pedestre imitación de Cicerón, y en la manera de defender la paz como base indispensable al desenvolvimiento normal de los estudios.

También bebió Saavedra en Polydoro Virgilio, del cual probablemente conoció el *Adagiorum Liber*, antecedente de la más famosa colección del Roterodamés, el *De Prodigiis Libri*, y, con seguridad, el tratado *De Inventoribus Rerum*, como lo prueba, entre otros ejemplos, la descripción de la invención de la tinta, la del descubrimiento de América, y la exposición del origen del arte tipográfico. [13]

De las tres obras fundamentales que nos legó Saavedra Fajardo, la *Corona góthica* puede considerarse tratado histórico-pragmático redactado, como su autor declara, con determinada finalidad. [14] La *República literaria*

---

11 Idem, p. 186.

12 "La ambición en el solio", en el *Teatro Crítico*, tomo III. Madrid, Herederos de Francisco del Hierro, 1749, p. 258.: "Si yo me pusiese a escribir un catálogo de los Ladrones famosos que huvo en el mundo, en primer lugar pondría a Alexandro Magno, y a Julio Cesar."

13 *República*. Ed. cit., pp. 92-94.

14 "Obra es ésta que requería más tiempo y menos ocupaciones; pero habiendo venido a este Congreso de Munster por Plenipotenciario de S. M. para el tratado de la paz universal, hallé en él más ociosidad que la que convenía a un negocio tan grande, de quien pende el remedio de los mayores peligros y calamidades que jamás ha padecido la Cristiandad, pasándose los días, los meses y los años sin poderse adelantar la negociación por las causas que sabe el mundo: con que me hallé obligado a trabajar en algo que pudiese conducir al fin dicho del servicio del Principe nuestro Señor, *y también a estos mismos tratados; habiendo visto publicados algunos libros de pretensos derechos sobre casi todas las provincias de Europa, cuya pretensión dificultaba y aun imposibilitaba la conclusión de la paz, y que era conveniente que el mismo hecho de una Historia mostrase claramente los derechos legítimos en que se fundó*

constituye, al igual que *El Criticón* de Gracián y como las *Cartas filológicas* de Cascales y —en el siglo siguiente— las *Exequias* de Forner, un índice de conocimientos, una pauta para entender el grado de cultura de la época y la posición filosófico-social de un español ilustrado del siglo XVII. Las *Empresas*, su libro más célebre y logrado, se nos figura hondo y caudaloso embalse al que van a párar corrientes diversas canalizadas por el autor para formar ingeniosa y aprovechable presa.

Aunque escrita hacia 1612, la *República literaria* no se publicó hasta 1655, ya muerto su autor. Apareció primero con el título de *Juicio de artes y sciencias*, hurtando el nombre de Saavedra y sustituyéndolo por el de un don Claudio Antonio de Cabrera. Se negaba también la paternidad a Saavedra en la reimpresión de don Isidoro Bosarte,[15] alegándose una carta del P. Antonio Arana en la que señalaba como autor al "licenciado Navarrete, canónigo de Santiago y Secretario de la Reyna Margarita, año de 1620".

Con todo, desde 1665 y si se descuenta la miscelánea de Bosarte, todas las ediciones salen con el título más conocido y con el nombre de Saavedra.

La *República* es un sueño en torno a "los desengaños de los estudios"; se trata de la confesión de un desencanto que encaja perfectamente en el panorama espiritual de aquellos días europeos. Toda su argumentación descansa en la creencia errónea de que la ciencia consiste únicamente en lo especulativo y de que sus cultivadores son impotentes para actuar, gentes sin sentido práctico, incapaces de aplicaciones efectivas. Como Saavedra fué en su obra una constante paradoja, no debe sorprender que nos lo parezca en estos juicios que vienen a ser como agraz anticipación —pero

---

el Reino y Monarquía de España y los que tiene a diversas provincias, los cuales consisten más en la verdad de la historia que en la sutileza de las leyes; y esto no para que se produzcan en juicio, sino para que se vea lo que se deja olvidado por no dilatar más el público sosiego..." Prólogo "Al lector", de la *Corona góthica*; el subrayado es mío.

15 La miscelánea de Bosarte se titulaba: *Gabinete de lectura española o colección de muchos papeles curiosos de Escritores antiguos y modernos de la Nación*; dentro de ella, el libro de Saavedra llevaba este tejuelo: *Discurso curioso, agudo y erudito acerca de la multitud de libros que cada día se publican y juicio de los autores en todas las facultades, así modernos como antiguos: escribiólo en meditación retirada nacida de la continua lición y estudio de todo género de Escritores, N. de N., Secretario de Su Magestad.* El manuscrito que sirvió para esta edición, se perdió; de una copia del mismo sacó la suya de 1907 don Manuel Serrano y Sánz.

a la inversa, ya que ahora lo que debe lamentarse es que la ciencia y los científicos dejen la especulativa pura para dedicarse a vesánicas aplicaciones— del desilusionado mundo de nuestros días, presidido por lo que Ortega y Gasset calificó de "terrorismo de los laboratorios", desencantado por el fracaso no de la ciencia, sino de esa "orla de petulancia, de irracionales y arbitrarios añadidos" que condujo al "desequilibrio entre la perfección de su eficiencia parcial y su falla para los efectos de la totalidad, los definitivos".[16]

No comete Saavedra el desacierto de negar los beneficios de los estudios; como Luciano en sus diálogos[17] tampoco ofendía a la filosofía con su fina sátira. Y esta comparación no surge por casualidad; posiblemente en el autor de la *República* pueden descubrirse rasgos muy lucianescos, vestidos con el ropaje de un escepticismo culto y dominados por el tema, casi obsesionante para Saavedra, de los problemas políticos.

Para nuestro autor, las sociedades humanas se constituyeron "con fin de obrar, no de especular", y por eso "no son felices las repúblicas por lo que penetra el ingenio sino por lo que perfecciona la mano".[18] La más segura razón de Estado "es la que dicta la razón natural; la cual para su conservación y aumentos no ha menester el estudio, antes con él se confunde, y, dudosa con la variedad de los discursos que ofrece la especulación, no sabe resolverse. Más hemos aprendido a vivir de los animales que de los hombres; más de los rústicos que de los doctos. Las artes de reinar que inventó la especulación, hicieron tiranos, y antes derribaron que levantaron Imperios; y si alguno creció con ellas duró poco. Menos dañosa es la malicia natural nacida de las pasiones propias, que la que despertada del ingenio instruído con el estudio de los casos busca el tiempo y las ocasiones para adelantar sus acrecentamientos con daño ageno."[19]

Cuando se refiere a los libros los califica de "hojas donde la malicia es maestra de la inocencia, siendo causa de infinitos pleitos i de la variedad de religiones i sectas".[20]

---

16 *Historia como sistema.* Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1942, p. 25.

17 *Subasta de vidas, El Pescador.*

18 Empresa LXVI: *Ex fascibus fasces.* Ed. de La Lectura, Madrid, 1928. Tomo III, p. 163.

19 *Corona góthica,* "Al Lector".

20 *República.* Ed. cit., p. 76.

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

Cuando presenta a Alfonso el Sabio contemplando las estrellas mientras le arrebatan la corona, escribe: "No admite el arte de reinar las atenciones i divertimientos de las sciencias cuya dulçura distrae los ánimos de las ocupaciones públicas y los retira a la soledad i al ocio de la contemplación, i a las porfías de las disputas..." [21]

Todo esto se nos aparece como una contribución española a la teoría de la bondad natural, a la idea del "buen salvaje". No es, como dice certeramente Paul Hazard, que tal personaje fuese nuevo, sino que entre el siglo XVII y el XVIII su concepción adquiere ya forma definitiva y "se hace agresivo". [22] Cuando Saavedra escribe estas páginas, ya se publicó el libro de Gabriel Sagard: *Grand Voyage au Pays des Hurons* (1631); Europa está a 23 años del encuentro del Barón de Lahontan con Adario, aquel "sauvage de bon sens" en cuyos diálogos con el civilizado triunfa, frente al Evangelio, la religión natural; frente a las leyes europeas, la moral natural; frente a la sociedad francesa, la vida primitiva en común, plena de felicidad y de justicia sin temor al castigo. El buen salvaje de Lahontan se presenta como un modelo: vigoroso, ágil, noble, bastándose a sí mismo por sus propias manos, con bendita ignorancia de artes y ciencias, "fuentes de corrupción", sólo obediente a la madre naturaleza, aprendiendo de ella y de los animales que le rodean, dichoso sin libros, libre y digno. Junto a él, los verdaderos bárbaros diríanse los civilizados. Es ya la teoría de la "bondad natural"; con todo, faltaba un siglo para que Juan Jacobo Rousseau ganase el concurso de la Academia de Dijón (1750) con su discurso demostrativo de que las artes y las ciencias, lejos de significar beneficio para los hombres, anublan turbulentamente los días felices de su vida, favoreciendo los vicios, maleando las costumbres. [23] El te-

21 Idem, p. 146.

22 *Op. cit.*, tomo I, pp. 16-17.

23 Este discurso, que fué publicado en las Memorias de Trevoux de febrero y junio de 1751, dió lugar a que el P. Feijóo escribiese su Carta Dieciocho que apareció en el Tomo IV de las *Eruditas* (Madrid, 1753) con este significativo encabezamiento: *"Impúgnase un temerario que pretendió probar ser más favorable a la Virtud la Ignorancia que la Ciencia"*. Modernamente apareció en el tomo LXVI de la Biblioteca de Autores Españoles de Rivadeneyra, y la reprodujo también G. Delpy en su excelente estudio: *"Bibliographie des sources françaises de Feijóo"*, Paris, Hachette, 1936.

El drama que presidió el tránsito del siglo XVII al XVIII, estribó en que las Utopías se hicieron "racionalistas" y dieron paso a verdaderas "odiseas filosóficas". Ya no se

ma, encetado ya en la polémica entre Mabillon y Le Bouthiellier de Rancé, va a tener en los enciclopedistas sus verdaderos impulsores. Voltaire (*Candide, L'Ingénu, L'Orphelin de la Chine* y hasta *Micromégas*) será el gran continuador de esta posición escéptica y burlona. Pero lo que en Rousseau y en Voltaire resulta actitud de "intelectualismo" y, como decía Feijóo, ostentación de "habilidad para hacer probable una extravagante paradoxa", en Saavedra fué impulso muy confuso en el que la convicción, aún no del todo adquirida, se mezclaba con objetivos políticos y razonamientos intencionales. Por eso muchos de estos conceptos que quieren ser radicales, sin lograrlo, aparecen rectificados o en contradicción con las páginas más solemnes de su libro culminante: *Idea de un príncipe político cristiano representada en cien empresas* (1640). En cambio otros se modifican tomando sesgo diferente. Por ejemplo, los dedicados a la jurisprudencia, astrología judiciaria, hechicerías, magia, embelecos, supersticiones, y, sobre todo, a la alquimia, en donde parece percibirse un eco de material erasmiano. [24]

---

entendía con pleno sentido lo que Alfonso Reyes, con su frase cinceladora de altos pensamientos, llamó "juego cósmico de rompecabezas" en busca de "la primitiva unidad" que se sueña "unas veces como fuerza impulsora y otras como fuerza tractora de la historia". (Vid. en *Ultima Tule* "Capricho de América". Ed. Imprenta Universitaria, México, 1942, p. 123.) Está naciendo un avatar forzado, que va a "encarnar" novelísticamente Daniel de Foe. Muy lejos ha quedado el delicioso "crear" de Tomás Moro. En Saavedra Fajardo este soñar barroco en "Robinson" conduce, para que siempre le acompañe la paradoja, a toda una teoría de la vida en sociedad y a un tratado de gobierno.

24 En la *República,* escribe: "...i vimos a un lado i otro muchos hornillos encendidos con gran variedad de redomas, alambiques y crisoles, en que estava ocupado un infinito número de hombres, todos pobres i rotos, abrasados del fuego, tiznados del humo i manchados de los mismos olios i quintas esencias que sacavan. Su ocupación era aplicar mixtiones, procurando las alteraciones, corrupciones, sublimaciones i trasmutaciones de las materias... gente espléndida i rica en los vocablos, i en lo demás pobre y abatida, que cobrava en humo sus grandes esperanzas..."

En las *Empresas,* amplía la frase de la *República*: "Lo que más admiré fué que muchos príncipes, arrimando el cetro, hinchavan los fuelles para animar las llamas, con no menos codicia que los demás", advirtiendo: "Suelen los príncipes entregarse a las artes de la destilación, y si bien es noble divertimiento en que se descubren notables efectos y secretos de la naturaleza, conviene tenellos muy lejos dellas, porque fácilmente la curiosidad pasa a la alquimia y se tizna en ella de codicia, procurando fijar el azogue y hacer plata y oro, en que se consume el tiempo vanamente."

Al comentar la *República* no debe olvidarse que no sólo se detiene en lo literario, sino que expone algunas ideas estéticas y presta atención a la pintura española entonces en glorioso zenit. Así aparece la cita de Navarrete el Mudo, "a quien envidiosa quitó la voz la Naturaleza porque antevió que, en emulación de sus obras, avían de hablar las de aquel gran pintor". Y la que se refiere a Velázquez, que "estava retratando al Rei Filipe Cuarto . . . con tan airoso movimiento i tal espresión de lo magestuoso i augusto de su rostro, que en mí se turbó el respeto i le incliné la rodilla i los ojos". [25]

Ya en la *República,* asoma la intención antimaquiavela —llamémosla así, aunque no sea la denominación muy exacta— de Saavedra, que se desarrolla plenamente en las *Empresas.* Esta actitud tiene dos aspectos: uno relativo a la libertad humana y a las relaciones políticas; otro, al desenvolvimiento de los estudios y la cultura al amparo de la paz. Se trata de dos grupos de consideraciones intimamente trabados que animan por doquier el texto de las *Empresas,* sosteniendo un generoso aliento que procede, principalmente, de tratados anteriores de inspiración erasmiana.

Ya en la *República,* al referirse Saavedra a su gran modelo, Tácito —del que por entonces corrían no sólo la elegante versión castellana de Baltasar Alamos de Barrientos, sino los *Aforismos* ordenados y comentados por Benito Arias Montano—, [26] le defiende de una opinión de Budeo y exclama: "A este peligro se exponen los que escriven en tiempos de príncipes tiranos; que, si los alaban son lisongeros, i si los reprehenden penetrando sus vicios parecen maliciosos."

Cuando aludo a tratados de inspiración erasmiana no me refiero sólo a la posible lectura por Saavedra de la *Institutio* de Erasmo o de la traducción suya de Isócrates que, por otra parte, corría en ediciones españolas desde 1570 en la versión de Diego Gracián de Alderete, sino a los tratados de contenido político y dedicados especialmente a la educación de los príncipes, tratados que, inmediatos a Saavedra, vienen a constituir como el eslabón entre el período triunfal de lo erasmiano español y la etapa en la

---

Compárense estos conceptos con los expresados por Erasmo en la *Moria, Op. cit.,* tomo IV, 368, en el coloquio *Alcymistica* y en *De utilitate Colloquiorum, op cit.,* tomo I, pp. 636-639 y 760.

25 *República,* p. 86.

26 Alamos de Barrientos: *Tácito español,* Madrid, 1614. Benito Arias Montano: *Aforismos de Tácito sacados por* . . . Barcelona, apud Tanevat, 1614.

cual las ideas fundamentales de esa corriente histórico-cultural se van diluyendo y toman las más variadas y proteicas adaptaciones para sobrevivir al aprieto de circunstancias adversas. Entre esos tratados no deben olvidarse el del gallego Francisco Monzón, capellán y predicador del rey de Portugal don Juan III: *Libro primero del espejo del principe christiano,* editado en Lisboa el 1544; el del maestro Felipe de la Torre, dedicado a Felipe II con el título: *Institución de un rey christiano,* impreso en Amberes el 1556, y el del valenciano Fadrique Furió Ceriol: *El concejo y consejeros del principe,* ofrecido también a Felipe II en 1559.

Aunque sean numerosísimos los tratados que sobre este tema se publicaron en los años inmediatamente anteriores a las *Empresas,* los tres citados no han sido tenidos en cuenta hasta ahora con respecto a la obra de Saavedra; un cotejo cuidadoso es muy probable que produjese resultados suficientes a justificar el esfuerzo. Las líneas generales de coincidencia pueden resumirse ya en rápida síntesis.

Saavedra se alza contra el oportunismo en política; comienza por asentar todo el gobierno en una base educativa del príncipe desde su niñez. Contradiciendo sus propios juicios de la *República,* pide una pedagogía completa y una ilustración amplia: "Más se teme en los príncipes el saber que el poder. Un príncipe sabio es la seguridad de sus vasallos y un ignorante la ruina..." Y, pocas líneas antes, afirma: "...a ninguno más que al principe conviene la sabiduria." Claro es que "más desembarazado obra un juicio natural libre de las disputas y sutilezas de las escuelas", pero al príncipe hay que enseñarle "las artes de reinar juntamente con las sciencias". Porque ese arte "no es don de la naturaleza, sino de la especulación y de la experiencia".[27]

Los conceptos que dedica a la formación interna y espiritual del gobernante, señalan ideas muy modernas: "No piense el príncipe que la merced que hace es marca con que deja señalado por esclavo a quien la recibe; que ésta no sería generosidad sino tiranía y una especie de comercio de voluntades, como de esclavos en las costas de Guinea."[28]

Admoniciones de la clásica sabiduría afloran con frecuencia: "...no está la felicidad en vivir, sino en saber vivir. Ni vive más el que más vive, sino el que mejor vive; porque no mide el tiempo la vida, sino el empleo."[29]

27 *Empresas,* ed. cit., tomo I, pp. 50-54 y 60.
28 Idem, p. 71.
29 Idem, p. 144.

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

El origen del poder determina para Saavedra el juicio sobre el gobierno: "A muchos dió la virtud el imperio; a pocos la malicia. En éstos fué el ceptro usurpación violenta y peligrosa." [30]

El verdadero pensamiento liberal, la concepción básica de Saavedra en cuanto al gobierno, está, a mi juicio, expresado con estas palabras: "Reconozca también el príncipe la naturaleza de su potestad, y que no es tan suprema, que no haya quedado alguna en el pueblo la cual o la reservó al principio, o se la concedió después la misma luz natural para defensa y conservación propia contra un príncipe notoriamente injusto y tirano. A los buenos príncipes agrada que en los súbditos quede alguna libertad; los tiranos procuran un absoluto dominio... la dominación es gobierno y no poder absoluto... que no se eligió al principe para que solamente fuera cabeza, sino para que sirviese a todos... no nacieron los súbditos para el rey, sino el rey para los súbditos." [31]

Poco antes de este párrafo, exclama: "Feliz aquella (república) donde se puede sentir lo que se quiere y decir lo que se siente." [32] Y en otra parte levanta la preminencia del derecho para el gobierno: "... sobre la spiedras de las leyes, no de la voluntad, se funda la verdadera política." [33]

Ya en la *República* había escrito: ... "floreció la paz y bolvieron a brotar a su lado las sciencias." En las *Empresas* va a desarrollar este pensamiento, pero con tales perfiles erasmianos, que parécenos escuchar un eco de la *Querela Pacis*: "Los animales solamente atienden a la conservación de los individuos, y si tal vez ofenden, es en orden a ella, llevados de la ferocidad natural que no reconoce el imperio de la razón. El hombre, al contrario, altivo como la llama celestial que le anima y hace señor de todos y de todas las cosas, suele persuadirse que no nació para sólo vivir, sino para gozallas fuera de aquellos límites que le prescribe la razón... de donde nacen los homicidios, los robos y las tiranías y el ser el hombre el más injusto de los animales; conque no estando seguros unos hombres de otros se inventaron las armas... y se introdujo en el mundo la guerra. Este nacimiento tuvo, si ya no nació del infierno, después de la soberbia de aquellas primeras luces intelectuales. Tan odiosa es la guerra a Dios que,

30 Idem, p. 162.

31 Empresa XX, ed. cit., tomo I, pp. 186, 187, 190.

32 Empresa XIV, p. 135.

33 Empresa XXI, p. 196.

con ser David tan justo, no quiso que edificase el templo porque había derramado mucha sangre. Los príncipes prudentes y moderados la aborrecen, conociendo la variedad de sus accidentes, sucesos y fines. Con ella se descompone el orden y armonía de la república, la religión se muda, la justicia se perturba, las leyes no se obedecen, la amistad y parentesco se confunden, las artes se olvidan, la cultura se pierde, el comercio se retira, las ciudades se destruyen y los dominios se alteran... Si es interior la guerra, es fiebre ardiente que abrasa el Estado; si exterior, le abre las venas, por donde se vierte la sangre de las riquezas y se exhalan las fuerzas y los espíritus. Es la guerra una violencia opuesta a la razón, a la naturaleza y al fin del hombre, a quien crió Dios a su semejanza y substituyó su poder sobre las cosas, no para que las destruyese con la guerra sino para la paz; no para el furor, sino para la mansedumbre; no para la injuria, sino para la beneficencia; y así, nació desnudo, sin armas con que herir ni piel dura con que defenderse; tan necesitado de la asistencia, gobierno y enseñanza de otro, que, aun ya crecido y adulto, no puede vivir por sí mismo sin la industria ajena. Con esta necesidad le obligó a la compañía y amistad civil, donde se hallasen juntas con el trabajo de todos las comodidades de la vida, y donde esta felicidad política los uniese con estrechos vínculos de amistad..."

Y, en seguida, desenvuelve el argumento del reparto universal de los bienes dispuesto por la Naturaleza, "porque soberbia una provincia con sus bienes internos, no despreciase la comunicación de las demás", a fin de que "el mundo fuese una casa familiar y común a todos". Después va enumerando los beneficios y dones que posee el hombre para el amor, la benevolencia, la pacífica convivencia y el agrado mutuo, y volviendo a la comparación con las bestias, armadas por la naturaleza para ofender y defenderse, dice que para ellas es "lo irracional de la guerra, no para el hombre, en quien la razón tiene arbitrio sobre la ira". [34]

La coincidencia con Erasmo es todavía mayor cuando se lee: "No acomete el águila al águila, ni un áspid a otro áspid, y el hombre siempre maquina contra su misma especie..." [35]

---

34 Empresa LXXIV, tomo III, pp. 255-257.

35 Empresa XLVI. Compárese con la *Querela*: "*Leonum inter ipsos feritas non dimicat. Aper in aprum non vibrat dentem fulmineum, lynci cum lynce pax est, draco non saevit in draconem, luporum concordiam etiam proverbia nobilitarunt... solos homines... etc.*" *Op. cit.*, tomo IV, pp. 486-487.

Muy renacentista es el concepto que Saavedra expresa sobre la virtud y el valor, "que por sí mismos —dice— se fabrican la fortuna, respetan el ánimo y la admiración". Y a este respecto sus modelos se proyectan hacia América: "El Océano recibió leyes de Colón, y a un orbe nuevo las dió Hernán Cortés, que, aunque no nacieron grandes señores, dieron nobleza a sus sucesores para igualarse con los mayores. Los más celebrados ríos —agrega— tienen su origen y nacimiento de arroyos; a pocos pasos les dió nombre y gloria su caudal." [36]

Recargada de alegorías barrocas aparece la que pudiéramos llamar su explicación del descubrimiento del Nuevo Mundo. La presenta en una de las puertas de entrada de la ciudad, en la *República*; Polidoro Virgilio explica los relieves en que se representa un concilio de dioses olímpicos muy a la manera de Camões. Allí se confiere el mayor honor a España concediéndole que el Tajo dilate "su monarquía por los términos de Europa i costas de Africa. Al gran padre de los dioses, Océano, le parece corto galardón para nación tan gloriosa, i propone a los dioses aquella separación de otro mundo no conocido o ya olvidado de los hombres, después que la fuerza de las olas le retiraron i tantos montes i valles de agua le hicieron incomunicable". Más que a un predescubrimiento americano parece que Saavedra con estas palabras alude a la Atlántida de los diálogos platónicos (*Timeo, Critias*), es decir, al presentimiento poético de América. Océano es quien aboga porque el "descubrimiento y conquista deste nuevo mundo", sea el "premio debido a la piedad i valor de los españoles".

Lo curioso es que Saavedra enlaza con este acontecimiento todo un simbolismo del que nacen nada menos que la invención de la brújula, de la pólvora, de las armas de fuego y de la imprenta: "Apruevan su parecer (el del Océano) los demás dioses, ofrécense dificultades en su execución si se hiziese dejando correr los medios ordinarios por la dificultad de reducir a la obediencia y al govierno político provincias tan dilatadas y tan distantes entre sí, pobladas de numerosas naciones, con un pequeño número de gente; pero la incomprehensible sabiduría de aquel celestial cónclave dispone los medios, facilitando Nereo la navegación con la invención de la piedra imán; Marte halla la pólvora; Vulcano fabrica los arcabuces, con que armados de rayos los Españoles sujeten la multitud de aquellos bárvaros; i para que entre ellos puedan mejor dilatar la Reli-

36 Empresa XVII, ed. cit., tomo I, p. 159.

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

gión por medio de los libros, escusando el inmenso trabajo de los escritores, sus errores i ignorancias, inventa Mercurio los caracteres de la emprenta, labrados por Vulcano en puntas de plomo i otros metales blandos. Plutón mezcla el humo con la linaza i trementina, i haze un betún con que bañadas las letras, i oprimidas con la prensa, dejen en el papel trasladadas sus figuras, i pueda el más ignorante tirar en un día, sin saber escrivir, infinito número de pliegos escritos." [37]

En toda la obra de Saavedra sólo he encontrado una cita de un cronista de Indias. Está tomada de la *Conquista de Méjico* de López de Gomara, por cierto con un *lapsus* algo desorientador en las grafías abreviadas. [38] Se refiere Saavedra, al tratar de la influencia que sobre el gobierno ejerce la conducta personal del príncipe, a una costumbre de los mexicanos, "que obligaban a sus reyes (cuando los consagraban) a que jurasen que administrarían justicia; que no oprimirían a sus vasallos; que serían fuertes en la guerra; que harían mantener al sol su curso y esplendor, llover a las nubes, correr a los ríos, y que la tierra produjese abundantemente sus frutos . . ." [39]

Saavedra se nos aparece emparentado con Gracián, por el estilo; con Quevedo —aunque no llegue a su desenfado— por el fondo de algunos temas. Como ambos citados contemporáneos suyos, el autor de las *Empresas* se detiene más en el hombre y su tipo que en el conjunto social. Algunas veces la similitud quevedesca es evidente, como cuando escribe que en la república feliz "se puede sentir lo que se quiere y decir lo que se siente"; Quevedo escribía en su conocida sátira: "¿Siempre se ha de sentir lo que se dice? — ¿Nunca se ha de decir lo que se siente?"

Una coincidencia, sin duda causal, parece encontrarse entre Saavedra y Lope cuando aquél, como ya señalamos, califica el trabajo del escritor

37 *República*, ed. cit., pp. 92-94.

38 Tanto en la edición Bouret-Louis-Michaud, París, s. a., como en la de La Lectura *cit. supra*, la cita figura así: "Pop. Gamar.", en vez de "Lop. Gomar".

39 El texto de López de Gomara dice: "Llegaba luego el gran sacerdote, y tomábale juramento de palabra, y conjurábale que ternía la religión de sus dioses, que guardaría los fueros y leyes de sus antecesores, que manternía justicia, que a ningun vasallo ni amigo agraviaría, que sería valiente en la guerra, que haría andar al sol con su claridad, llover las nubes, correr los ríos, y producir la tierra todo género de mantenimientos. Estas y otras cosas imposibles prometía y juraba el nuevo rey." Id. *Historiadores primitivos de Indias*. Col. de Enrique Vedia. B. A. E. Rivadeneyra, Madrid, tomo I, p. 435 a.

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

como "uno de los mayores y más importunos de la vida humana". Recordemos aquel párrafo de una epístola de Lope al duque de Sessa: "Amanecí tal de los ojos que hasta ahora no he podido tomar la pluma: desvelos son de lo que he escrito estos días hurtando tiempo al sueño y aun al sustento, por pagar algo de mis deudillas que, como todo se remite a la pluma, no puede la tinta tanto: que se echan ella y el papel como la hembra y el varón, el papel se tiende y la pluma lo trabaja como la forma y la materia . . ."

Centrado en su siglo, apura Saavedra lo barroco; pero diríase que ya siente el gustillo primerizo de lo "enciclopédico", sin apartarse por esto de lo individual y de aquel afán que poseía a su época de hallar el "hombre tipo", que Gracián con decisivo arrojo logró hacer triunfar en Europa un momento con su *Héroe*, adelantándose a Nietzsche, mientras surgía el modelo de "honnête homme" y se preparaba a dominar la escena el "homme du monde accompli", cuya figura culminante se encarna en el curioso Saint-Evremond. En Saavedra empieza la concepción de lo social moderno y se anuncia la obra de Montesquieu.

Puede decirse que se quedó en el pórtico de un tiempo nuevo. Cuando viajaba por las cortes de Europa, aún reverberaban los postreros rescoldos del ocaso en las bardas españolas; con esa luz escribió todavía su pluma bastantes páginas; las últimas están rezumantes de melancolía y de ansiedad de sosiego: así se explica el consejo de paz y de concordia con que se cierran las *Empresas*. Por paradoja, también, no logró Saavedra ni aun después de muerto aquel anhelado reposo; su calavera sirvió muchos años como ejemplaridad y "*memento mori*" sobre los ataudes y catafalcos, en los entierros que tenían lugar en el convento de Recoletos de Madrid.

José Almoina

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

LA IMAGEN DE AMERICA EN JOSE VASCONCELOS

América encontró en José Vasconcelos uno de sus más grandes profetas. Inspirado en la leyenda de la Atlántida, que Platón relata en el *Timeo* y en el *Critias*, Vasconcelos construye una de las más originales y sugestivas teorías sobre el destino del Continente Americano. Esta teoría se expone en el prólogo de *La raza cósmica*, publicada en 1925, y en algunas de las conferencias que forman el volumen de la *Indología*, aparecida en 1927.

Siendo Ministro de Educación, Vasconcelos trató de dar a su teoría de *La raza cósmica* una expresión arquitectónica, construyendo para ello el actual edificio de la Secretaría de Educación Pública de México. "Sin elementos bastantes para hacer exactamente lo que deseaba —escribe—, tuve que conformarme con una construcción renacentista española, de dos patios, con arquerías y pasarelas, que tienen algo de la impresión de un ala. En los tableros de los cuatro ángulos del patio anterior hice labrar alegorías de España, de México, Grecia y la India, las cuatro civilizaciones particulares que más tienen que contribuir a la formación de la América latina. En seguida, debajo de estas cuatro alegorías, debieron levantarse cuatro estatuas de piedra de las cuatro grandes razas contemporáneas: la Blanca, la Roja, la Negra y la Amarilla, para indicar que la América es hogar de todas, y de todas necesita. Finalmente, en el centro debía erigirse un monumento que en alguna forma simbolizara la ley de los tres estados: el material, el intelectual y el estético. Todo para indicar que, mediante el ejercicio de la triple ley, llegaremos en América antes que en parte alguna del globo a la creación de una raza hecha con el tesoro de todas las anteriores, la raza final, la raza cósmica." [1]

¿En qué consiste esta teoría de la raza cósmica de la que todo el mundo habla, pero que en realidad muy pocos hoy en día se toman la molestia de leer y meditar?

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

a) *La hipótesis de la Atlántida*

Nuestros padres europeos, dice Vasconcelos, inventaron la ficción de que América es un continente nuevo; pero geólogos autorizados opinan que existen en él algunas de las más antiguas zonas del mundo. "La masa de los Andes es, sin duda, tan vieja como la que más del planeta. Y si la tierra es antigua, también las trazas de vida y de cultura humana se remontan a donde no alcanzan los cálculos. Las ruinas arquitectónicas de mayas, quechuas y toltecas legendarios, son testimonio de vida civilizada anterior a las más viejas fundaciones de los pueblos del Oriente y de Europa." Geológica y tradicionalmente es, pues, América un continente antiguo.

Si las más recientes exploraciones científicas comprueban la antigüedad del continente americano, es evidente que no se pueden aceptar las lucubraciones de geólogos "que ponen el origen del hombre en la Patagonia, una tierra que desde luego se sabe es de formación geológica reciente". Tampoco se puede aceptar la "hipótesis de las emigraciones de un continente a otro por medio de puentes desaparecidos".

Si estas opiniones no satisfacen, hay que ensayar una nueva explicación de nuestro continente, "no con fantasía de novelista", pero sí con una intuición que se apoye en los datos de la historia y la ciencia. He aquí esa nueva explicación que nos da Vasconcelos.

América forma parte de la Atlántida, el continente desaparecido hace millares de años. Aquí la raza de los atlantes desarrolló una gran civilización, que prosperó y luego decayó. Huellas de ella "están aún visibles en Chichén-Itzá y en Palenque y en todos los sitios donde perdura el misterio atlante". Después de un extraordinario florecimiento, esta civilización entró en silencio y "fué decayendo hasta quedar reducida a los menguados imperios azteca e inca, indignos totalmente de la antigua y superior cultura". Con la decadencia de los atlantes, la civilización se "trasladó a otros sitios y cambió de estirpes", engendrando las cuatro razas del mundo: la del negro, la del indio, la del mongol y la del blanco, y produciendo las cuatro etapas de la cultura que Vasconcelos llama "preuniversal" y que son: la que "deslumbró en Egipto"; la que floreció en la India y en el Indostán; la que "creó la cultura helénica", y la que, partiendo de Grecia, fundó la "civilización occidental o europea, la civilización blanca".

Tanto la raza negra como la india y la mongólica, tuvieron su época de poderío y se creyeron llamadas a predominar sobre las otras, pero su predominio fué temporal. La raza blanca, después de organizarse en Europa, se ha convertido en invasora del mundo y también se ha creído llamada a predominar; pero su predominio será también temporal. Sin embargo, la raza blanca tiene una misión distinta de las que tuvieron las razas precedentes: su misión ha consistido en servir de puente entre Europa y las playas olvidadas del continente americano, en "iniciar la reincorporación del mundo rojo a las modalidades de la cultura preuniversal", en poner al mundo en "situación de que todos los tipos y todas las culturas puedan fundirse", en poner las bases materiales y morales para la "unión de todos los hombres en una quinta raza universal, fruto de las anteriores y superación de todo lo pasado".

Pero no fué la raza blanca europea en conjunto la encargada de cumplir esta misión trascendental, sino que correspondió a dos de sus tipos más fuertes y más disímiles: al español y al inglés, al castellano y al británico, o sea a latinos y sajones. Desde los primeros tiempos del descubrimiento y la conquista ambos tipos iniciaron este nuevo período de la historia, colonizando, poblando, trasplantando la cultura y estableciendo las bases de la nueva etapa de la historia en el hemisferio nuevo.

"Los llamados latinos, poseedores de genio y arrojo, se apoderaron de las mejores regiones, de las que creyeron más ricas, y los ingleses, entonces, tuvieron que conformarse con lo que les dejaban gentes más aptas que ellos. Ni España ni Portugal permitían que a sus dominios se acercase el sajón, ya no digo para guerrear, ni siquiera para tomar parte en el comercio. El predominio latino fué indiscutible en los comienzos. Nadie hubiera sospechado, en los tiempos del laudo papal que dividió el Nuevo Mundo entre Portugal y España, que unos siglos más tarde, ya no sería el Nuevo Mundo portugués ni español, sino más bien inglés. Nadie hubiera imaginado que los humildes colonos del Hudson y el Delaware, pacíficos y hacendosos, se irían apoderando paso a paso de las mejores y mayores extensiones de la tierra, hasta formar la República que hoy constituye uno de los mayores imperios de la Historia." [2]

Pero si ambos tipos de la raza blanca, latinos y sajones, iniciaron esta empresa trascendental de trazar el puente entre la "cultura preuniversal" y los vestigios de cultura atlántida que habían quedado olvidados en el

Nuevo Mundo, sin embargo, los caminos que han seguido en América han sido diferentes.

b) *Sajonia, infiel al destino de América*

Los sajones, fuertes constructores de imperios, equivocaron la misión en América, fueron infieles a su destino. En su marcha por el nuevo hemisferio, no hicieron sino repetir el proceso victorioso de las razas vencedoras que les precedieron. Su tesis consistió en levantar en América un mundo inglés, un poderío sajón, hecho de blancos puros. Para ello se impusieron la tarea de "limpiar la tierra de indios, mongoles y negros" y dejar expedito el camino al predomino exclusivo del blanco.

Esta tesis de exterminar todas las razas del continente, sigue hoy en día imperando. En Estados Unidos existen leyes, cada vez más rigurosas, para impedir la mezcla de sangres entre el negro y el blanco y para rechazar del continente a chinos y japoneses. "En los Estados Unidos rechazan a los asiáticos, por el mismo temor del desbordamiento físico propio de las especies superiores; pero también lo hacen porque no les simpatiza el asiático, porque lo desdeñan y serían incapaces de cruzarse con él. Las señoritas de San Francisco se han negado a bailar con oficiales de la marina japonesa, que son hombres tan aseados, tan inteligentes y, a su manera, tan bellos como los de cualquier otra marina del mundo. Sin embargo, ellas jamás comprenderán que un japonés puede ser bello. Tampoco es fácil convencer al sajón de que si el amarillo y el negro tienen su tufo, también el blanco lo tiene para el extraño, aunque nosotros no nos demos cuenta de ello."

Los sajones, pues, "cometieron el pecado de destruir esas razas" del continente y el de encerrarse en un "amurallamiento étnico", cayendo en la limitación de construir una raza pura mediante el cruce sólo con el blanco. Pero la historia "demuestra que estas selecciones prolongadas y rigurosas dan tipos de refinamiento físico, curiosos, pero sin vigor; bellos con una extraña belleza, como la de la casta brahamánica milenaria, pero a la postre decadentes. Jamás se ha visto que aventajen a los otros hombres ni en talento, ni en bondad, ni en vigor." Este cruce exclusivo con blancos que los sajones iniciaron desde sus comienzos en América, equivale a los "matrimonios incestuosos de los Faraones, que minaron la virtud de aquella raza, y contradice el fin ulterior de la Historia, que es lograr la fusión de los pueblos y las culturas". Esto prueba la limitación de los sajones y es indicio

de su decadencia. "La misión del sajón se ha cumplido más pronto que la nuestra, porque era más inmediata y ya conocida en la Historia; para cumplirla no había más que seguir el ejemplo de otros pueblos victoriosos. Meros continuadores de Europa, en la región del continente que ellos ocuparon, los valores del blanco llegaron al cenit. He allí por qué la historia de Norteamérica es como un ininterrumpido y vigoroso *allegro* de marcha triunfal." [3]

c) *Hispanoamérica, fiel a la misión de América*

Los españoles, en cambio, fueron desde el comienzo fieles a la "misión divina de América". A diferencia de los sajones, que exterminaron las razas del continente, los españoles se comportaron con ellas con simpatía y amor, asimilando esas razas y mezclándolas con su sangre. El español, con su abundancia de amor, creó raza nueva en América, mezclándose con el indio y con el negro. "La colonización española creó mestizaje; esto señala su carácter, fija su responsabilidad y define su porvenir. De esta simpatía del castellano para con las razas del continente, nacieron nuestros pueblos hispanoamericanos, que poseen una *facilidad de simpatía con los extraños*, un deseo de fundir lo humano en un tipo universal y sintético." Este afán de universalidad étnica se advierte ya en el período caótico de nuestros movimientos de independencia. Los caudillos de la independencia latinoamericana se "sintieron animados de un sentimiento humano universal que coincide con el destino que hoy asignamos al continente iberoamericano. Hidalgo, Morelos, Bolívar, Petión el Haitiano, los argentinos en Tucumán, Sucre, todos se preocuparon de libertar a los esclavos, de declarar la igualdad de todos los hombres por derecho natural, la igualdad social y cívica de los blancos, negros e indios. En un instante de crisis histórica, formularon la misión trascendental asignada a aquella zona del globo: misión de fundir étnica y espiritualmente a las gentes", misión de formar una raza nueva, "raza de síntesis que aspira a englobar y expresar todo lo humano en maneras de constante superación", misión de preparar el "múltiple y rico plasma de la Humanidad futura".

Si se reflexiona, aunque sea superficialmente, sobre el porvenir de las dos razas de América, se verá en seguida que los sajones van siendo de ayer en tanto que los hispanoamericanos somos de mañana. "Acabarán de formar los yanquis el último gran imperio de una sola raza: el imperio

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

final del poderío blanco. Entretanto, nosotros seguiremos padeciendo en el vasto caos de una estirpe en formación, contagiados de la levadura de todos los tipos, pero seguros del avatar de una estirpe mejor. En la América española ya no repetirá la Naturaleza uno de sus ensayos parciales, ya no será la raza de un solo color, de rasgos particulares, la que en esta vez salga de la olvidada Atlántida; no será la futura ni una quinta ni una sexta raza, destinada a prevalecer sobre sus antecesoras; lo que de allí va a salir es la raza definitiva, la raza síntesis o raza integral, hecha con el genio y con la sangre de todos los pueblos y, por último, más capaz de verdadera fraternidad y de visión realmente universal."[4]

d) *Hispanoamérica y su medio físico*

Pero no sólo dispone Hispanoamérica de potencialidades étnicas para realizar el "destino de América", que es el de crear esa raza cósmica, sino que además cuenta con un medio físico o natural cuyas proporciones están en relación con el destino de esa raza. Desde luego, no tiene la nueva raza problema de superficie. La extensión de que dispone es enorme. Por otra parte, abundan los recursos naturales, en cantidad superior a la de cualquier otra región de la tierra: "superficie cultivable y fértil, agua y clima", son aquí abundantes. Es cierto que sus costas no tienen muchos puertos de primera clase, pero esto no tiene importancia, dados los adelantos crecientes de la ingeniería. Respecto al clima, podría decirse que es adverso a la nueva raza, porque la mayor parte de las tierras disponibles están situadas en la región más cálida del globo. Pero esto, lejos de ser un obstáculo, es la ventaja y el secreto del futuro de la nueva raza. "Las grandes civilizaciones se iniciaron entre trópicos y la civilización final volverá al trópico. La nueva raza comenzará a cumplir su destino a medida que se inventen los nuevos medios de combatir el calor en lo que tiene de hostil para el hombre, pero dejándole todo su poderío benéfico para la producción de la vida. El triunfo del blanco se inició con la conquista de la nieve y del frío. La base de la civilización blanca es el combustible. Sirvió primeramente de protección en los largos inviernos; después se advirtió que tenía una fuerza capaz de ser utilizada no sólo en el abrigo sino también en el trabajo; entonces nació el motor, y de esta suerte del fogón y de la estufa procede todo el maquinismo que está transformando al mundo.

"La lucha ruda contra el medio obligó al blanco a dedicar sus aptitudes a la conquista de la naturaleza temporal, y esto precisamente constituye el aporte del blanco a la civilización del futuro. El blanco enseñó el dominio de lo material. La ciencia de los blancos invertirá alguna vez los métodos que empleó para alcanzar el dominio del fuego, y aprovechará nieves condensadas o corrientes de electroquimia, o gases casi de magia sutil, para destruir moscas y alimañas, para disipar el bochorno y la fiebre. Entonces la Humanidad entera se derramará sobre el trópico, y, en la inmensidad solemne de sus paisajes, las almas conquistarán la plenitud.

"La conquista del trópico por medio de los recursos científicos, iniciará un período en el cual la Humanidad entera se establecerá en las regiones cálidas del planeta. La tierra de promisión estará entonces en la zona que hoy comprende el Brasil entero, más Colombia, Venezuela, Ecuador, parte del Perú, parte de Bolivia y la región superior de la Argentina.

"La conquista del trópico transformará todos los aspectos de la vida; la arquitectura abandonará la ojiva, la bóveda y en general la techumbre que responde a la necesidad de buscar abrigo; se desarrollará otra vez la pirámide; se levantarán columnatas en inútiles alardes de belleza, y quizá construcciones en caracol, porque la nueva estética tratará de amoldarse a la curva sin fin de la espiral que representa el anhelo libre, el triunfo del ser en la conquista del infinito. El paisaje pleno de colores y ritmos comunicará su riqueza a la emoción; la realidad será como la fantasía. La estética de los nublados y de los grises se verá como un arte enfermizo del pasado. Una civilización refinada e intensa responderá a los esplendores de una Naturaleza henchida de potencias, generosa de ámbito, luciente de claridades. El panorama del Río Janeiro actual o de Santos con la ciudad y su bahía, nos pueden dar una idea de lo que será ese emporio futuro de la raza cabal, que está por venir." [5]

e) *El peligro del blanco*

Existe, sin embargo, el peligro de que la raza blanca, aprovechando su ciencia y sus inventos de mecanización, emprenda la invasión del trópico antes de que la quinta raza acabe étnicamente de formarse: "Si así sucede, por la posesión del Amazonas se librarán batallas que decidirán el destino del mundo y la suerte de la raza definitiva. Si el Amazonas lo dominan los

ingleses de las islas o del continente, que son ambos campeones del blanco puro, la aparición de la quinta raza quedará vencida. Pero tal desenlace resultaría absurdo; la Historia no tuerce sus caminos; los mismos ingleses, en el nuevo clima se tornarían maleables, se volverían mestizos, pero con ellos el proceso de integración y de superación sería más lento. Conviene, pues, que el Amazonas sea brasilero, sea ibérico, junto con el Orinoco y el Magdaleno. Con los recursos de semejante zona, la más rica del globo en tesoros de todo género, la raza síntesis podrá consolidar su cultura. El mundo futuro será de quien conquiste la región amazónica. Cerca del gran río se levantará Universópolis, y de allí saldrán las predicaciones, las escuadras, y los avisos de propaganda de buenas nuevas. Si el Amazonas se hiciese inglés, la Metrópoli del mundo ya no se llamaría Universópolis, sino Anglotown, y las armadas guerreras saldrían de allí para imponer en los otros continentes la ley severa del predominio del blanco de cabellos rubios y el exterminio de sus rivales obscuros. En cambio, si la quinta raza se adueña del eje del mundo futuro, entonces aviones y ejércitos irán por todo el planeta, educando a las gentes para su ingreso a la sabiduría. La vida fundada en el amor llegará a expresarse en formas de belleza.

"Naturalmente, la quinta raza no pretenderá excluir a los blancos como no se propone excluir a ninguno de los demás pueblos; precisamente, la norma de su formación es el aprovechamiento de todas las capacidades para mayor integración de poder. No es la guerra contra el blanco nuestra mira, pero sí una guerra contra toda clase de predominio violento, lo mismo el del blanco que en su caso el del amarillo, si el Japón llegare a convertirse en amenaza continental. Por lo que hace al blanco y a su cultura, la quinta raza cuenta ya con ellos y todavía espera beneficios de su genio. La América latina debe lo que es al europeo blanco y no va a renegar de él; al mismo norteamericano le debe gran parte de sus ferrocarriles y puentes y empresas, y de igual suerte necesita de todas las otras razas. Sin embargo, aceptamos los ideales superiores del blanco, pero no su arrogancia; queremos brindarle, lo mismo que a todas las gentes, una patria libre, en la que encuentre hogar y refugio, pero no una prolongación de sus conquistas. Los mismos blancos, descontentos del materialismo y de la injusticia social en que ha caído su raza, la cuarta raza, vendrán a nosotros para ayudar a conquistar la libertad.

"Quizá entre todos los caracteres de la quinta raza predominen los caracteres del blanco, pero tal supremacía debe ser fruto de elección libre

del gusto y no resultado de la violencia o de la presión económica. Los caracteres superiores de la cultura y de la naturaleza tendrán que triunfar, pero ese *triunfo sólo* será firme si se funda en la aceptación voluntaria de la conciencia y en la elección libre de la fantasía. Hasta la fecha, la vida ha recibido su carácter de las potencias bajas del hombre; la quinta raza será el fruto de las potencias superiores. La quinta raza no excluye, acapara la vida; por eso la exclusión del yanqui como la exclusión de cualquier otro tipo humano equivaldría a una mutilación anticipada, más funesta aún que un corte posterior. Si no queremos excluir ni a las razas que pudieran ser consideradas como inferiores, mucho menos cuerdo sería apartar de nuestra empresa a una raza llena de empuje y de firmes virtudes sociales." [6]

f) *La ley del gusto*

¿Cómo dirigir y consumar la formación de esa raza cósmica que se está gestando en las entrañas de Iberoamérica? El cruce de las distintas razas en el nuevo continente, dice Vasconcelos, ha de estar sujeto a la "ley del gusto que dirige el misterio de la elección de una persona entre una multitud".

Esta ley la enuncia con el nombre de "ley de los tres estados sociales": el "material o guerrero", el "intelectual o político" y el "espiritual o estético". Los tres estados "representan un proceso que gradualmente nos va liberando del imperio de la necesidad, y poco a poco va sometiendo la vida entera a las normas superiores del sentimiento y de la fantasía".

En el estado *material o guerrero*, la mezcla de sangres se realiza obedeciendo a la ley de la materia, de la violencia, de la fuerza brutal. "El fuerte toma o rechaza, conforme a su capricho, la hembra sometida." La voluntad no es libre en su elección, es esclava de los apetitos confusos, de la baja sensualidad. Ni la razón ni el gusto imperan en la elección. Es la forma como se mezclan las sangres en la horda y en la tribu, que no dan más que uniones por necesidad y por instinto.

En el estado *intelectual o político*, la mezcla de razas obedece a la ley de la razón, o fórmulas lógicas, a convencionalismos sociales, éticos o políticos del momento. La voluntad no es libre tampoco para elegir. En nombre de la moral se imponen ligas matrimoniales difíciles de romper, entre personas que no se aman; en nombre de la política se restringen libertades

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

interiores y exteriores; en nombre de la religión se imponen dogmas y tiranías. Roma es el modelo más acabado de este sistema social racional, que se ha prolongado hasta nuestra época de nacionalismos.

En el estado *espiritual o estético*, cuyo advenimiento se anuncia ya en mil formas, la mezcla de las razas se hace obedeciendo a la ley del gusto, del sentimiento de la belleza, de la fantasía. Se elige sin el puente del apetito, de la materia, de la moral, de la religión, de la política y de la lógica. Se sigue el sendero de la intuición artística, el misterio de la belleza. Se vive del júbilo fundado en el amor. "En el tercer período la voluntad se hace libre, sobrepuja lo finito, y estalla y se anega en una especie de realidad infinita; se llena de rumores y de propósitos remotos; no le basta la lógica y se pone las alas de la fantasía; se hunde en lo más profundo y vislumbra lo más alto; se ensancha en la armonía y asciende en el misterio creador de la melodía; se satisface y se disuelve en la emoción y se confunde con la alegría del Universo: se hace pasión de belleza."

La fusión de las razas en el continente iberoamericano, concluye Vasconcelos, se va a verificar conforme a la ley de este tercer período. "Las leyes de la emoción, la belleza y la alegría, regirán la elección de parejas, con un resultado infinitamente superior al de esa eugénica fundada en la razón científica, que nunca mira más que la porción menos importante del suceso amoroso. Por encima de la eugénica científica prevalecerá la eugénica misteriosa del gusto estético. Donde manda la pasión iluminada no es menester ningún correctivo. Los muy feos no procrearán, no desearán procrear; ¿qué importa entonces que todas las razas se mezclen si la fealdad no encontrará cuna? La pobreza, la educación defectuosa, la escasez de tipos bellos, la miseria que vuelve a la gente fea, todas estas calamidades desaparecerán del estado social futuro. Se verá entonces repugnante, parecerá un crimen, el hecho hoy cotidiano de que una pareja mediocre se ufane de haber multiplicado miseria. El matrimonio dejará de ser consuelo de desventuras, que no hay por qué perpetuar, y se convertirá en una obra de arte.

"Tenemos, pues, en el continente todos los elementos de la nueva Humanidad; una ley que irá seleccionando factores para la creación de tipos predominantes, ley que operará no conforme a criterio nacional, como tendría que hacerlo una sola raza conquistadora, sino con criterio de universalidad y belleza; y tenemos también el territorio y los recursos naturales. Ningún pueblo de Europa podría reemplazar al iberoamericano en esta mi-

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

sión, por bien dotado que esté, pues todos tienen su cultura ya hecha y una tradición que para obras semejantes constituye un peso. No podría substituirnos una raza conquistadora, porque fatalmente impondría sus propios rasgos, aunque sólo fuera por la necesidad de ejercer la violencia para mantener su conquista. No pueden llenar esta misión universal tampoco los pueblos del Asia, que están exhaustos o, por lo menos, faltos del arrojo necesario a las empresas nuevas.

"Solamente la parte ibérica del continente dispone de los factores espirituales de la raza y el territorio que son necesarios para la gran empresa de iniciar la era universal de la Humanidad. Están allí todas las razas que han de ir dando su aporte: el hombre nórdico, que hoy es maestro de acción, pero que tuvo comienzos humildes y parecía inferior, en una época en que ya habían aparecido y decaído varias grandes culturas; el negro, como una reserva de potencialidades que arranca de los días remotos de la Lemuria; el indio, que vió aparecer la Atlántida, pero guarda un quieto misterio en la conciencia; tenemos todos los pueblos y todas las aptitudes, y solo hace falta que el amor verdadero organice y ponga en marcha la ley de la historia." [7]

g) *La filosofía de la nueva raza*

Ahora bien, cada raza que se levanta necesita construir su propia filosofía. Nosotros los hispanoamericanos nos hemos educado bajo la influencia de filosofías ideadas por los pueblos de la raza blanca. Estas filosofías, es cierto, nos han permitido encontrar nuestro destino histórico: edificar la raza cósmica. Pero una vez que ya sabemos cuál es el destino que estamos llamados a realizar, tenemos la obligación de ir pensando en sentar las bases de la filosofía que ha de corresponder a esa nueva raza.

"No podemos entonces —dice Vasconcelos en su *Indología*— eximirnos de ir definiendo una filosofía; es decir, una manera renovada y sincera de contemplar el universo. De tal inevitable contemplación, habrá de ir surgiendo, primero, el razonamiento que formula su metafísica; después la práctica inspirada que consagra las leyes de la moral, y en seguida la mística, en cuyo seno profundo germina el arte y se orienta la voluntad. [8]

"Se han hecho filosofías a centenares con los datos de los sentidos y con las reglas de la inteligencia. Y yo creo que corresponde a una raza emotiva como la nuestra sentar los principios de una interpretación del

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

mundo de acuerdo con nuestras emociones. Ahora bien, las emociones se manifiestan, no en el imperativo categórico ni en la razón, sino en el juicio estético, en la lógica particular de las emociones y la belleza. [9]

"Prestemos nuestro aliento al soplo de la esperanza, ya que así lo manda la ley de la emoción de esa filosofía que yo quiero ver brotar en el continente. El continente donde manda el corazón encendido. ¡La raza ardiente de la sabiduría divina!"[10]

JUAN HERNÁNDEZ LUNA

1, 2, 3, 4, 5, 6 y 7 José Vasconcelos. *La raza cósmica.* Misión de la raza iberoamericana. Agencia Mundial de Librería, 1925.

8, 9 y 10 José Vasconcelos. *Indología.* Misión de la raza iberoamericana. Agencia Mundial de Librería, 1927.

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

PRESENCIA Y SIGNIFICACION DE MEXICO DENTRO DE LA VIDA DE OCCIDENTE

De México, el común de la gente extranjera no sabe sino que es un país con bellos paisajes, algunos volcanes, buen clima y muchas revoluciones. Y son pocos los que tienen la paciencia intelectual necesaria para obtener algunos informes sobre lo que México es, sobre lo que ha sido y sobre lo que desea llegar a ser.

Nacimos a la vida de Occidente en el siglo XVI, como un producto de la fusión del imperio más poderoso de Europa con el imperio más poderoso de América. Llegó Hernán Cortés a nuestras costas en 1519, el año de la muerte de Leonardo de Vinci; la niña Santa Teresa de Jesús tenía ya cuatro años bien cumplidos.

Recibidos como dioses, los españoles vivieron aquí "las cosas del libro de Amadís". Victoriosos, demostraron con sus empresas colonizadoras que tenían la misma capacidad de aglutinación que los hombres de la Roma de los mejores días.

Desde entonces, el proceso de comprensión de lo indio por las gentes de cultura occidental ha sido largo y escabroso. No tuvieron los conquistadores aficiones etnológicas. Ocupados en salvar para la convivencia cristiana al hombre de estas regiones, no se cuidaron demasiado de conservar las esculturas, las joyas y los códices por él fabricados.

Incapacitado para entender el lenguaje simbólico de los ritos sanguinarios, el conquistador actuó frente a ellos convencido de que tenían un origen diabólico. Al destruir en forma sistemática los signos de las viejas paganías, el hombre ibérico pensó que propiciaba la salvación de los infieles.

Con claro afán universalista, y en lucha contra todo factor que pudiese debilitar la unidad de su imperio, España llegó a prohibir el estudio de las cosas de los indios. La real cédula que en abril de 1577 declaró secuestrados los manuscritos y papeles de fray Bernardino de Sahagún, ordenaba: "...y estaréis advertidos de no consentir que por ninguna manera persona alguna escriba cosas que toquen a supersticiones y manera de vivir que esos indios tenían, en ninguna lengua, porque así conviene al servicio de Dios Nuestro Señor y nuestro."

No es sino hasta el siglo XVIII, con Clavijero, cuando lo prehispánico empieza a perder su carga de diabolismo. En el XIX, se inicia ya el rescate sistemático de los vestigios ocultos bajo tierra.

Las investigaciones de los arqueólogos modernos han podido descubrir recientemente en el Valle de México el esqueleto humano más antiguo encontrado hata hoy en el Continente Americano. Se trata de un individuo de sexo masculino que, según los cálculos más conservadores, vivió hace quince o dieciséis mil años. El "hombre de Tepexpan", cazador de elefantes y descendiente de los que primero descubrieron este continente, aparece en un terreno mesolítico, lo que hace pensar que sus antepasados pasaron del Asia a la América después de las glaciaciones.

El amerindio fué el primero en enfrentarse al enigma de América y el primero en encontrarle soluciones. El hizo el desarrollo inicial de los recursos del continente, sin los cuales la ocupación europea habría sido excepcionalmente difícil.

Pasando de la etapa de recolectores a la vida agrícola, los hombres de las culturas arcaicas lograron obtener el maíz. Y éste fué sólo el principio. La agricultura llegó a tener para ellos categoría de cosa sagrada. Y ya en el buen camino, cultivaron y domesticaron plantas y animales que después se han difundido por el mundo.

El maíz, el cacao, la vainilla, el tomate, el chicle, el algodón mexicano, el pavo, el hule, figuran en la lista que el ilustre Alfonso Caso nos ha dado como balance impresionante de las invenciones y descubrimientos que entregó a la cultura occidental el México prehispánico.

Al liberarlo de las angustias del nomadismo, la vida agrícola dió al indio la posibilidad de volver los ojos a la bóveda celeste. Y al advertir las primeras regularidades, cayó en adoración ante las fuerzas que reconoció ajenas a su voluntad. Surgieron entonces las religiones astronómicas, y

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

toda la complejidad de aquellas teogonías vivió mecida y adormecida por el ritmo de las danzas, de los himnos y de las plegarias.

Todo lo que se podía quemar, todo lo que podía ser destruído por la putrefacción, ha desaparecido, y sin embargo, es tal la riqueza de objetos arqueológicos que México ofrece todavía, que tenemos pueblos enteros a los que ni siquiera se ha podido situar dentro de un esquema cronológico general.

Destruídos sus complicados sistemas religiosos, olvidadas sus cosmogonías, reducida a nada su liturgia, mudos los sacerdotes para siempre, quedan en pie las estatuas de los dioses terribles en los que los hombres de aquí, como los de otras latitudes, simbolizaron los procesos de la naturaleza que, por inescrutables, podían entonces asimilarse a móviles humanos.

Muchos secretos religosos quedan ocultos todavía en las grecas y en los frisos; han desaparecido ya la pompa y el color que acompañaban su liturgia; no volverá a levantarse el humo del incienso, y se han vuelto opacos los ojos de los ídolos de piedra; pero es evidente que en esas piezas hieráticas, en esas estatuas que son como su subconsciente al descubierto, el mexicano de hoy encuentra elementos que le sirven para entender mejor su vida interior atormentada.

A poco que el ojo se eduque, descubre los detalles dinámicos que una intención fuertemente intelectualizada ha dejado ocultos dentro de la masa inerte. Simetría, proporción, sello personal se encuentran en cada detalle escultórico. Las deformaciones que se introducían en el duro modelado de cada piedra o en las delicadezas del barro y la obsidiana, eran cuidadosamente calculadas.

Con razón nuestros pintores contemporáneos han podido adquirir muchos de los matices que dan esencia individual a su mensaje, en esos monumentos de arte religioso que colocan la capacidad creadora del indio mexicano a la altura de la de aquellos artífices que levantaron las construcciones imperecederas de Egipto y de Mesopotamia.

* * *

En las tres décadas últimas hemos asistido a una nueva valoración del arte americano. El arte europeo es ahora sólo una porción del arte universal, y la nueva sensibilidad —menos encerrada en los estrechos moldes

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

grecolatinos— nos ha permitido entender mejor el vigoroso acento indio que está presente en las épocas más importantes de nuestra historia artística.

Lo indio es todavía un misterio que no ha sido develado por completo. Cada día disponemos de mejores elementos para definir su ubicación histórica. La tarea para nosotros no admite dilaciones, porque cuando se vive en estas tierras, puede no tenerse lo indio en la carne, pero siempre se le lleva como huella profunda en el espíritu.

Cada vez apreciamos mejor la delicada intimidad de sus creaciones poéticas; la actitud de dignidad del indio ante los enigmas que le planteaba la existencia; el sentido monumental del urbanismo que regula sus ciudades, y la deslumbradora magnificencia de su orfebrería.

Y al estudiar los jeroglifos que nos quedan en sus piedras, en las hojas amarillentas de los códices, y comprobar que todavía no ocurren todos los eclipses que ellos predijeron, nos asombra la precisión de sus calendarios y de sus cronologías.

Cuando en Granada florecía la cultura arábigo-española y hacía apenas cuatro años que había muerto el autor de la Divina Comedia, llegaron los aztecas al valle central de México, en 1325. Después de cerca de tres siglos de luchas incesantes, lograron integrar la organización humana más poderosa de la América del Norte. Su viejo hábito de imponer tributos les permitió levantar un verdadero mapa económico de las regiones que ocuparon.

En la zona central de su gran estructura política y militar existía y prosperaba el "calpulli", régimen de propiedad de la tierra basado en una tradición milenaria de servicio mutuo que dejaba sentir sus ventajas sobre todos los miembros de la comunidad.

Y es también en nuestros días cuando, provistos de los datos que nos entregan los arqueólogos y los especialistas en historia de las religiones, hemos aprendido a comprender la significación simbólica de sus ritos sanguinarios. Estos pueblos de la porción central de México se batían periódicamente en guerras caballerescas. Para implorar el favor divino derramaban su propia sangre. El deseo de mantener encendido el sol mediante la entrega abundante del más preciado de los líquidos, la sangre humana, los llevó a la equivocación trágica que para el español del siglo XVI sólo podía haber sido inspirada por la maldad ilimitada del demonio, pero que ahora, sin que disminuya nuestra repulsión al terrible error que la

hizo posible, se levanta ante nosotros como una de las formas supremas de la generosidad. De acuerdo con ella, toda la vida colectiva de estos pueblos estaba orientada hacia un propósito: "Hay que saber morir."

Y supieron morir con heroísmo cuando llegó el conquistador en 1519. Las flechas, los dardos y las varas tostadas no pudieron competir con las armas de fuego. Las macanas con navajas de piedra, resultaron inútiles frente a las espadas de acero toledano.

El español del siglo XVI, templado en la lucha con los árabes, dió a la conquista de estas tierras un carácter de cruzada. El asombro de los conquistadores ante la belleza de las ciudades indígenas está visible en todas sus descripciones. Mientras dentro del mundo mágico de los indios, la presencia de los blancos no era sino el cumplimiento de las profecías que en los últimos años se habían visto reforzadas por la aparición de varios portentos fuera del orden natural, el español, en cambio, dentro de su armadura metálica, avanzaba convencido de que tiene derecho a destruir mitos quien los substituye superándolos. En México, sintió siempre que estaba luchando contra infieles y, bajo la influencia de la guerra secular de la Península, llamaba mezquitas a los templos de los indios y afirmaba que los aztecas se vestían con albornoces. Y los soldados de esta mesnada, prolongación del mundo medieval en tierra americana, a la hora en que les tocaba caer frente a los indios, ponían en el suelo una cruz con su propia sangre, para morir besándola.

Las pasiones que ensombrecían el juicio sobre la conquista de México por los españoles, se han serenado mucho entre nosotros. Cada vez sabemos más de la vida de otros pueblos, y es por ello que cada día se da una ubicación histórica más justa a la empresa de Cortés y de sus compañeros.

A mí —mestizo mexicano— la historia de la conquista me deja cada vez más tranquilo. La miro como un pleito de familia. Como el requisito indispensable para que una mitad de mí mismo se uniera con la otra mitad.

Cortés tuvo sin duda grandes defectos, pero yo no puedo dejar de admirar uno de los caracteres que imprimió a la conquista española. Mientras para otros pueblos "el mejor indio es el indio muerto", don Hernando demostró con su conducta que, para él, el mejor indio era una india enamorada. ¡Hernán Cortés! ¡gran coleccionista de indias cariñosas!

Subyugado por la defensa heroica que hizo de Tenochtitlan, el mexicano se aferra a la figura admirable de Cuauhtémoc. Es esta una de nues-

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

tras devociones patrióticas más profundas, por la nota épica que da carácter a la vida del joven príncipe y por el fin dramático que tuvo su existencia de gobernante fiel al destino de su pueblo.

* * *

Terminada la conquista, una vez que la novela de caballería estuvo concluída, empezó la proeza de más largos alcances: llegaron los animales de tiro y fueron traídas muchas plantas europeas desconocidas. La rueda fué aplicada a los transportes y, debido a la presencia de los caballos y de los asnos, desapareció paulatinamente la inhumana institución de los "tamemes". Los fardos dejaron de ser transportados a lomo de hombre.

El español vino a ser en México un nuevo, vigoroso factor de síntesis. En cierto modo, Cortés y sus hombres continuaron la tarea que se habían echado a cuestas los aztecas. Unas cuantas décadas después de la caída de Tenochtitlán, ya se había logrado la unificación de las tribus belicosas bajo la bandera de Castilla.

Para esto habían contribuído poderosamente los misioneros. Fueron ellos los que permitieron que el hombre de España obtuviera por méritos indiscutibles un galardón que nadie le disputa. La mejor oportunidad histórica para llevar a los núcleos indígenas de América a una convivencia activa dentro de la civilización occidental, fué creada por ellos. Por otra parte, como lo dejó escrito el obispo de Michoacán don Vasco de Quiroga, los indios eran "gente tan mansa, tan nueva, tan rasa y tan de cera blanda para todo cuanto de ella hacerse quisiera".

En el siglo XVI recibimos nuestra fuerte dosis de edad media. El soldado español se derramó por las planicies de América y, cuando llegó la hora de edificar, las iglesias, los palacios y las casas-fortalezas completaron el paisaje mexicano con la grandeza monumental de la España eclesiástica y militar. Así fué como puso las bases de su dominio un imperio cimentado en la solidaridad espiritual.

Hace algunos años un eminente catedrático europeo me decía, en una conversación sobre los matices diferenciales que pueden advertirse ahora entre las antiguas colonias españolas: "No; no me hable usted de las capitenías generales!, yo creo en los virreinatos."

Y tuve que contestarle: "Amigo mío, yo creo en los virreinatos, pero creo también en los imperios indios; porque no hubo gran virreinato donde antes no existía un poderoso pueblo precolombino."

La riqueza mayor de la América media era el trabajo barato y eficaz de los indígenas. Desde poco antes de que se consumara la conquista, los indios han desempeñado los trabajos más rudos del país. Las cuatro centurias en que esta situación ha subsistido no han sido suficientes para cegar en ellos las fuentes de la creación artística.

Durante toda la época colonial fuimos, el lado del Perú, uno de los dos grandes pilares que sostenían el poderío español en América. Con fondos de las cajas de México se cubrían los deficientes de las colonias que España tenía en el hemisferio norte. De nuestras costas saliron las expediciones que llevaron a las islas Filipinas la civilización occidental.

En el siglo XVII llegaron vientos del Renacimiento. Los nietos de los conquistadores viven ya como colonos. Esta extensa parte del imperio participa en el esplendor del siglo de oro español a través de la fina sensibilidad de don Juan Ruiz de Alarcón.

Junto a los españoles y a los indios, surge el grupo humano en que se realiza la síntesis de estos dos elementos. Aparecen los mestizos: "capaces de todo lo bueno y de todo lo malo", como decía don Lucas Alamán, pero a los cuales les estaba vedado expresamente el acceso a las escuelas de enseñanza superior.

En el trono de España, los Borbones substituyen a los Austrias. Se acentúa el influjo francés y, en el siglo XVIII, el mundo colonial hecho de desigualdad económica, respeto a las jerarquías y refinamiento distribuído por categorías, ve alterado el aire fino de su paz barroca por los primeros empujes de la modernidad. La España dieciochesca, ya sin ímpetu, quiso encerrarse dentro de sus murallas. Pero las ideas se filtraron a través de todos los obstáculos, como siempre ocurre, y en México surgieron muestras diversas del influjo de los enciclopedistas.

Abren sus puertas la Academia de San Carlos y la Real Escuela de Cirujía. Se establece el Real Seminario de Minería. Cuando el Barón de Humboldt nos visita a principios del siglo XIX, tiene que reconocer que ninguna ciudad del Nuevo Continente presentaba establecimientos tan sólidos y perdurables como la capital de la Nueva España.

En 1810 la paz de siglos se ve interrumpida al fin por el levantamiento de los insurgentes en el pueblo de Dolores; un hombre que había sido rector de uno de los colegios de enseñanza superior más famosos de la colonia, lanza el primer desafío importante que el poder español recibió en nuestro territorio.

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

En casi todas las provincias del país se encendió la guerra civil por la independencia. Cayeron Guanajuato, Valladolid, Guadalajara, Toluca, y la misma ciudad de México quedó al alcance de las tropas insurgentes.

Cuando después de las derrotas de Aculco y de Puente de Calderón pareció que retrocedía la marea, surgió en el Sur don José María Morelos y Pavón.

Pastor de almas, acertó a superar la sumisión a la jerarquía eclesiástica para atender las urgencias de su pueblo.

Su silueta, de contorno poco marcial, empieza a crecer en los combates. Agil jinete sobre el caballo de gran alzada, organiza sus tropas con rigurosa disciplina. Sin oficiales ni soldados, supo crear ejércitos dirigidos por un grupo de jefes admirables. Acostumbró a sus hombres a resistir a pie firme en el campo de batalla las acometidas del poderoso enemigo virreinal. En él se unieron la astucia, el valor personal, el vigor físico, el don de mando. Por las campiñas del centro de México, que huelen siempre a frutos ya maduros, llegó a adquirir la costumbre de vencer a los realistas.

Las clases privilegiadas del México virreinal se pusieron al lado del gobierno español. Después de varios años de lucha, prisioneros y fusilados más tarde los jefes principales, el movimiento quedó carente de un centro que pudiese coordinar los esfuerzos de los guerrilleros dispersos en diversas secciones del país. El gobierno virreinal, victorioso ya, pudo aplicar una política de indultos. Muchos jefes secundarios aceptaron abandonar las armas y vivieron en paz en regiones alejadas de las zonas en que habían operado. Llegó a Soto la Marina Francisco Javier Mina y, después de seis meses de acciones militares realizadas con deslumbradora rapidez, fué vencido al fin por fuerzas superiores. Su ejecución marca el fin de la última amenaza importante para la estabilidad del régimen virreinal en estas tierras.

Nuestra separación de España fué lograda en forma paradójica. Nos hicimos independientes de nuestra Metrópoli cuando nos ofrecía mayores libertades. Fueron las clases conservadoras de México —las mismas que habían vencido en los años anteriores los esfuerzos de los insurgentes— las que consideraron ahora que ya no era útil a sus intereses el vínculo con una España peninsular que había aceptado la vigencia de la constitución liberal de 1812.

Ya independientes, vivimos bajo el régimen de Iturbide dos años que más merecen ser llamados sueño o representación teatral que imperio.

Destronado el primer emperador, la atención de nuestros teóricos políticos se orientó hacia el modo como debíamos constituirnos en república. Fueron, aquellos, años de acción política y militar vertiginosos, pero decisivos en la historia de nuestra nación por las diversas soluciones que fueron intentadas, por los conflictos que en aquel período quedaron resueltos, y por la alta calidad moral de los patricios que dirigieron los negocios públicos.

Nuestro Congreso Constituyente de 1824 se decidió por una solución federalista. Como programa de gobierno, el federalismo tuvo entonces el mérito de haber mantenido la integridad de la nación.

Con fronteras que llegaban desde la Alta California hasta los límites de la Gran Colombia y más de cuatro millones de kilómetros cuadrados de territorio, nuestros antepasados se encontraron en medio de un dilema que, por desgracia, no pudieron resolver. Fuimos incapaces de ofrecer a todas las porciones que por entonces integraban el país un buen programa que realizar en el futuro. En 1823 perdimos Centroamérica por no haber sido suficientemente conservadores. En 1835 se nos separó la primera de nuestras antiguas provincias nórdicas por no haber sabido ser suficientemente liberales.

Heredamos en nuestra frontera del Norte un problema que España había sido incapaz de resolver. Ante el avance progresivo de los anglosajones, nuestra vieja Metrópoli se había ingeniado para aplazar todo choque violento mediante concesiones diplomáticas que siempre entrañaron una retirada a posiciones cada vez más meridionales.

En todas aquellas décadas iniciales de nuestra vida independiente, nuestros espíritus más lúcidos vivieron con angustiada inquietud la noción de la debilidad interna de México. Sentían aproximarse la hora de las mutilaciones. Y el conflicto no tardó mucho tiempo en resolverse.

* * *

Interesante panorama el del México de hace un siglo.

Empezamos nuestra vida independiente como un país de injusticia armada. En los jefes más importantes y en los caudillos minúsculos, se nota un empeño conmovedor por acercarse al modelo napoleónico. En nuestra vida política, todas las decisiones importantes eran tomadas por militares. Los civiles mexicanos que lograron obtener influjo decisivo en la política, tuvieron que buscarse siempre un instrumento dócil para la acción.

El dolor de actuar en segunda línea los hizo despreciar muchas veces a su brazo ejecutante.

Ante los abusos de la Iglesia que era por entonces dueña de las dos terceras partes del país; frente a los atentados y despojos de los militares profesionales, fué formándose un grupo intelectual, primer germen de una verdadera clase media que ya al final de la centuria habría de ser vigorosa burguesía librepensadora y antimilitarista.

A la historia nuestra del siglo pasado la llena casi en su totalidad la antinomia entre liberales y conservadores. Los ricos en bienes materiales, deseosos de seguridad, pensaban un poco ingenuamente que los males del país desaparecerían si se lograba que las cosas pudieran volver al estado que guardaban en los risueños años finales del siglo XVIII.

Después del noble intento reformista de Gómez Farías y el doctor Mora, que se vió bruscamente interrumpido en 1834, la contienda permanece indecisa hasta la revolución de Ayutla. Santa Anna, que llena con su nombre tres décadas de la vida mexicana, es vencido al fin en forma decisiva. Tras de haber servido a todas las banderas, cayó defendiendo los intereses de los tradicionalistas. Obtenida la victoria en el campo de batalla, los liberales lograron al fin que en el código fundamental de México quedaran separados la Iglesia y el Estado, que se desamortizaran los bienes eclesiásticos, y que se destruyera el monopolio que el clero tenía sobre la instrucción pública. La nueva constitución pareció demasiado avanzada al presidente Comonfort, quien mediante un golpe de estado quiso impedir su vigencia; después de nuevas luchas militares fué vencido. En México ningún gobernante ha podido conquistarse el apoyo del partido enemigo del que lo condujo al mando. El solo intento de cambio de bandera, ha significado entre nosotros un suicidio político a corto plazo.

Ante la perplejidad de Comonfort, apareció el gesto decidido de Benito Juárez como salvador de los principios enarbolados por el partido del progreso. Juárez enseñó a los mejores cerebros mexicanos de su tiempo a trabajar unidos, a convivir en paz. En su espíritu se encrespaban todas las tempestades; pero su voluntad, de un temple casi metálico, le permitió dar siempre el ejemplo de serenidad. Perdonó cuando lo creyó necesario para el bien de la patria. Por servir al país, supo también ser implacable. Mexicano universal, su figura rebasa por su magnitud los límites de México. El dió al mundo la noción precisa de que nuestra República había llegado a madurez.

Cada vez que los antiguos grupos privilegiados intentan recuperar agresivamente sus viejas posiciones o romper el cauce marcado por las leyes, la figura de Benito Juárez surge solemne, lista para librar de nuevo la batalla antigua en la que supo vencer.

Su gran lección de integridad ayuda todavía al mexicano de hoy a entender una de sus dos mitades. Junto a las joyas de oro que en los sepulcros vestían los huesos de los viejos caciques; al lado de las máscaras de jade y de turquesa, de los vasos de obsidiana y de cristal de roca, la silueta heroica de Juárez contribuye a la revaloración histórica de lo indio. Por eso su vida alcanza ahora proporciones de obra de arte.

* * *

Después del último gran esfuerzo de los conservadores, cuando con el apoyo de los ejércitos de Napoleón III quisieron instalar aquí el régimen imperial de Maximiliano de Hapsburgo, los juaristas vencedores acabaron con los últimos restos del antiguo ejército profesional. Si a partir de aquella etapa México logró durante varios años evadir en algunos períodos de su historia el penoso espectáculo que ofrecen las dictaduras latinoamericanas típicas, ha sido porque los reformistas encontraron la manera de desvincular el esfuerzo unido del clero y del ejército profesional. Por la severa disciplina a que está sometidos, ambos cuerpos imprimen a sus hombres en estos países nuestros una intolerancia esencial que marcó en otro tiempo honda huella en los destinos nacionales.

El liberalismo pudo existir entre nosotros como régimen estable desde el día en que se logró que un ejército no profesional, improvisado y jacobino, permaneciese en guardia frente a la jerarquía eclesiástica.

Más tarde, la dictadura del genaral Díaz, iniciada bajo los signos de un programa de progreso, impidió que el país tuviera por entonces un desarrollo político normal. Muchos de nuestros graves problemas económicos actuales provienen de los errores cometidos en aquella época. La minería, la más importante de las industrias mexicanas, está todavía hoy en manos extranjeras. Se permitió la fundación de grandes latifundios. La mayor parte de la población rural de México fué reducida a la condición de peones. En las haciendas de gran superficie no se aprovechaba a veces ni la décima parte de los terrenos, lo que hizo que muchas no fueran en realidad sino grandes extensiones desérticas.

La revolución mexicana ha remediado en buena parte esta situación. Mediante su política agraria ha permitido a millares de siervos convertirse en hombres. El gran movimiento comenzado en 1910 no tiene, en el ideario político de las gentes que contribuyeron a prepararlo, ningunos vínculos directos con fuentes ideológicas extrañas al país. Las soluciones propuestas no están sugeridas por el ejemplo ajeno, sino por la situación angustiosa en que vivía la mayoría de los habitantes de la nación.

* * *

El estudio de la historia es ante todo una gran lección de humildad.

Entre nosotros, como en muchos otros pueblos de la tierra, hay todavía desigualdades lacerantes, quedan muchas metas por lograr, y es injusta en muchos aspectos la distribución de los bienes materiales. Al repasar aunque sea con la rapidez con que lo he hecho las diversas etapas de la vida histórica de México, siento que mi voz no adopta el tono de un testamento, sino en buena parte el de un presagio cargado de esperanza. No puede negarse que los grupos que aquí han sido vencidos históricamente gustan de exhibir con especial insistencia los aspectos sombríos de nuestras luchas interiores. Frente al espectáculo mexicano les ha faltado comprensión. Lo juzgan humorística o trágicamente, y la historia no puede reducirse a una larga lamentación interrumpida por algunas carcajadas.

En cambio, el mexicano medio vuelve los ojos a su dramático pasado para sacar de él argumentos que refuercen su amor por la libertad, por la distribución equitativa de los bienes materiales y por la convivencia pacífica con los demás pueblos de la tierra.

Este pueblo, a cuya formación han contribuído hombres de todos los orígenes, vive ahora convencido de la urgencia de disminuir su grave déficit tecnológico. Somos pobres; en los campos de nuestra altiplanicie falta el agua. Es verdad también que en las ciudades y en el campo faltan máquinas; pero sin olvidar la magnitud de nuestros problemas económicos antiguos y modernos, nos interesa el hombre. Nos interesa construir bien en lo interno al hombre de México.

Desde que nacimos a la vida independiente, abrimos nuestra casa a todas las influencias. Aquí, como en otras partes de América, somos testigos de que se ha creado un verdadero cosmopolitismo latinoamericano. Somos puertos libres para las actividades del espíritu. Los antecedentes de

nuestra historia nos capacitan bien para la buena comprensión de las gentes nacidas fuera de nuestras fronteras. Cuando España llegó a estas tierras, no trajo un mensaje localista, sino las más finas esencias de Occidente. A su espíritu seguimos siendo fieles cuando vivimos atentos a la voz de los genios que alientan fuera de nuestras fronteras.

ARTURO ARNÁIZ Y FREG

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

PRO CICERONE

Jérôme Carcopino, el infatigable filólogo, ha publicado recientemente un interesante libro sobre *Les secrets de la correspondance de Cicéron.*[1] La obra es una despiadada invectiva. Desde los tiempos en que Drumann y, aún más, Mommsen lanzaron su artillería pesada sobre el gran hombre romano, nadie le había atacado con la violencia con que hoy lo hace Carcopino. Sus páginas debeladoras contrastan ahora con las benignas y reparadoras que, sobre todo en los países latinos, había suscitado Cicerón en los últimos cincuenta años, de Boissier a Ciaceri.

Parece, a primera vista, imposible que en el campo del mundo clásico, sometido a una rotura de siglos, queden todavía parcelas de tierra virgen. Es curioso que en algún rincón del orbe grecolatino quepa todavía la revelación de "secretos", y de secretos que, como en el caso presente, son secretos a voces. Pues se trata nada menos que de haberlos descubierto en una correspondencia sometida a incesante estudio durante veinte centurias.

No me propongo discutir aquí la tesis de Carcopino, que es ésta, en resumen: Todo lector de las cartas de Cicerón ha podido percatarse de que constituyen un sombrío autorretrato. Este hecho, insólito, lo aclara Carcopino con su teoría de que la correspondencia de Cicerón fué publicada por orden de Octavio y con el fin de desacreditar al mayor enemigo del naciente Imperio.

Sin entrar en debate, y remitiendo al lector curioso de información a los dos volúmenes de la obra, no puedo por menos de sugerirle el problema de la confianza que puede merecernos una correspondencia publicada por Octavio y con los fines dichos, respecto de su fidelidad textual.

---

1 Jèrôme Carcopino: *Les secrets de la correspondance de Cicéron.* 2 vols. L'Artisan du Livre", Paris, 1948.

En cualquier caso, para enjuiciar a Cicerón, las cuestiones de detalle importan poco. El señor Carcopino es un anticiceroniano *a priori,* como todos sus antecesores. Y, por su parte, los ciceronianos han arrancado también para su defensa y para su entusiasmo de ideas y de opiniones políticas de tipo general y previo.

Es ciertamente difícil juzgar en Cicerón al hombre, a un hombre, separando a Cicerón del ciceronianismo. En general, los hombres de Roma, políticos, escritores, fueron tan poco íntimos, nos han dado tan escasas muestras de su actitud cotidiana, de su vida de sencillos mortales, que hoy dia, izados como están sobre un alto plinto de siglos, desde la impresionante eminencia de la "historia romana", se imponen insensiblemente a nuestra atención como hieráticas esculturas.

Pero, si hay algunas excepciones, la más notable es la de Cicerón. Particularmente, su correspondencia está transparentando, página a página, no al edil curul, ni al *parens patriae,* ni al orador patético y pomposo de las Filípicas o las Catilinarias, ni al filósofo de los grandes lugares comunes, sino a ese otro Cicerón de puertas adentro, al hombre en su actitud de abandono, en su existencia natural y diaria. En sus cartas —donde ya el lenguaje es tan distinto del de los discursos—, Cicerón es el padre tierno de su "Tulliola", el dueño no menos tierno y benigno que se inquieta por la salud de Tirón, su liberto, el amigo de sus amigos, el hombre de letras que planea sus obras, vacila, pide consejo y, antes de ensamblar, con mano maestra, los armoniosos miembros de su prosa perfecta, nos ofrece su creación en pulpa, esbozada.

Es, pues, posible salvar el prestigo de este nombre resonante, Cicerón, y estudiarlo de cerca, con calor humano. Es ineludible hacerlo así, cuando se parte de sus cartas. Y esto es lo que, a mi entender, no ha hecho Carcopino.

Me parece interesante intentar una escueta recapitulación de las acusaciones hechas a Cicerón, de Mommsen a Carcopino.

Prescindamos, naturalmente, de un defecto de Cicerón, reconocido por todos: su vanidad insaciable. Es un defecto ridículo en su pequeñez, una de esas pequeñas manías de los grandes hombres. Aparte de que, sobre esto, los romanos tenían un concepto distinto del nuestro. El impudor para el propio elogio no era menor en un hombre como Plinio el Joven, por lo demás intachable.

Vayamos a las acusaciones de peso: debilidad, oportunismo político, espíritu torpe y reaccionario, falso y retórico aire de humanidad. Estos son los puntos tradicionales. Carcopino aún va más lejos y acomete contra Cicerón en todos los órdenes de la vida privada, desde el conyugal hasta el económico. El retrato adquiere ya los tintes de lo monstruoso. Y la verdad es que, con permiso de Carcopino, Cicerón no era precisamente un monstruo.

Pero lo más triste es que, en el caso del genial orador romano, los que más daño le han hecho, los que mayor confusión han sembrado, no han sido sus detractores sino sus apologistas, más celosos y bien intencionados que ecuánimes. Ha faltado siempre a los ciceronianos ponderación y agudeza. Por una parte, han hecho concesiones injustificadas, viniendo a coincidir con los adversarios: la flaqueza de ánimo, la incertidumbre política de Cicerón, por ejemplo, ha sido cosa unánimemente admitida. Por otra parte, la exaltación ha sido extremada y torpe. Porque si no estamos en presencia de un monstruo, es verdad que tampoco nos las habemos con ningún santo.

Hay, finalmente, un punto de vista que se ha aceptado con insistencia, y que, con toda modestia, tengo por equivocado: el de presentarnos a Cicerón como el caso típico del "intelectual metido en política", y esto a título de excusa y como justificante de su fracaso.

Pero hace falta ver si todo esto es cierto. Considerar primordialmente a Cicerón como un "intelectual", es renunciar a entenderlo. El tipo humano del "intelectual", y sobre todo del intelectual que va a la política, era desconocido en la Antigüedad. Roma no era un pueblo de intelectuales. Y si excepcionalmente surgía alguno (es el caso de Varrón), no hacía desde luego política. La vida europea, en los dos últimos siglos, ha producido nuevos tipos de vida, en cierto modo tan bárbaramente especializados, profesionales, que se nos hace difícil comprender que, especialmente, primordialmente, César no fué militar, ni Cicerón un escritor. ¿Qué eran, entonces?, podrá preguntar alguno. Tanto César como Cicerón eran políticos. Pero voy a aclarar en seguida el sentido de este término. Todos los romanos eran políticos. "Política", "república", son vocablos que, en Roma, respondían plenamente aún a su valor etimológico: La "política" es el gobierno y cuidado de la *polis*, de la ciudad, en la que todos tienen parte. República es la *res publica*, la cosa pública, el quehacer común.

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

Por lo demás, en el caso de Cicerón, es tan patente que, de definirlo de algún modo, hay que definirlo como político, que no se comprende cómo ha podido parecerle a nadie otra cosa. No se trata siquiera de una apreciación, se trata de una simple constatación de los datos de su vida. Hay que acabar para siempre con la consabida historia del "intelectual" nacido para la vida contemplativa, al que los azares de una edad turbulenta arrastran a la acción. Ninguna visión tan errónea. Varrón era coetáneo de nuestro hombre, y nada le impidió dedicarse a sus estudios. El mismo Atico permaneció en todo momento al margen de la vida pública. Si bien aquí nos encontramos no con el caso del intelectual, del erudito, como Varrón, sino con el del "dilettante".

Pero Cicerón, al contrario de Atico y de Varrón, era, de pies a cabeza, primordialmente, un político. Y fué justamente la imposibilidad de seguir haciendo política —en el forzoso ocio a que se vió sujeto después de Farsalia— lo que le llevó hacia la vida contemplativa y la especulación filosófica. Si hay, así, que decretar el fracaso de la política ciceroniana, habrá que hacerlo sin el menor atenuante. Estamos ante un político.

Y por si el anterior argumento fuere insuficiente, estoy dispuesto a aducir aún más pruebas. Demos un paso, desde la violenta época que se pretende arrastró a Cicerón desde el gabinete de estudio hasta el foro. Situémonos en pleno centro de la paz octaviana. Un hombre que ama de veras la soledad, la vida retirada, Virgilio, abandonará la oratoria, apenas comenzada, y resistirá a cuantos ofrecimientos se le hagan para actuar. Un hombre de acción (aunque no se trate especialmente de un político, la cosa no importa), un hombre de mundo, Ovidio, no resistirá el destierro y morirá de la imposible nostalgia de la vida mundana. Y el caso se repite a lo largo de toda la historia de Roma. Los romanos, insisto en ello, son, salvo contados casos, hombres de sociedad, hombres de acción, hombres públicos. Marcial se rocome de añoranza, lejos de Roma. Y esta vez no se trata de un desterrado. Marcial está nostálgico en España, en su patria. Séneca, como antes Ovidio, y como Cicerón mismo además, no puede sufrir la inactividad de su existencia de desterrado, y es, por lo menos, tan político como filósofo.

Cicerón no es un intelectual. Es un hombre de acción, un político, no nos cansaremos de insistir en ello.

Ahora bien, lo que es indiscutible es que, así, rotundamente, su política fracasara. Buena parte de los historiadores, y yo creo que con razón,

se inclinan cada vez más a asignar a Cicerón un importante papel en la constitución del Imperio. El Imperio es una creación genial de César. Tan genial que es superior a su mismo creador, y puede decirse con absoluta certeza que el vencedor de Farsalia no sabía con plena conciencia lo que la victoria le había dejado en las manos. Si a Cicerón hay que juzgarlo como a un político, a César hay que juzgarlo del mismo modo. César fué un general de excepción, un conquistador genial, un gran militar, pero sólo secundariamente. Primordialmente era un político. Ahora bien, era un político demagogo, al que se le puede calificar, en principio, de un Catilina con fortuna. La historia no puede ignorar que es la fortuna, el éxito, lo que en definitiva condiciona el valor de una política. El que sin duda ignoró en gran parte este valor fué el mismo César.

Sólo puede hablarse de fracaso de Cicerón ante el éxito asombroso de César, contemplado en toda su perspectiva histórica. Pero este es un punto de vista injusto. En la política de Augusto, la inspiración ciceroniana cuenta en proporciones nada modestas. En el posterior desarrollo del Imperio, lo sensato es confesar que la huella tanto de Cicerón como del mismo César es cada vez más borrosa.

Antes he dicho que se ha solido juzgar a Cicerón *a priori*. Ahora añadiré que raramente se ha partido de Cicerón mismo. Así, si Mommsen se ha mostrado tan acerbo, la razón no ha sido otra que su bismarckiano cesarianismo. Si Boissier ha sido acaso demasiado indulgente, el motivo era que él mismo se sentía un intelectual titubeante y pomposamente democrático. Boissier era más ciceroniano que Cicerón. Mommsen más anticiceroniano y más cesariano que César.

Pero si de verdad queremos juzgar a Cicerón como hombre —y esta es la pretensión de Carcopino en su reciente libro—, es preciso partir de Cicerón mismo y de sus acciones. Y es preciso, además, establecer una comparación entre nuestro hombre y sus contemporáneos, examinando su conducta en pie de igualdad y de acuerdo con las opiniones y las costumbres de aquella época, y no de la nuestra.

Esta exigencia, la de juzgar a una época en sí misma y sin usar de fáciles paralelismos, por elemental que sea en teoría para todo historiador, resulta de hecho difícilmente aplicable. Es indudable que el gran Mommsen, con todo su conocimiento y su método, lanzó contra Cicerón sus diatribas impulsado un poco inconscientemente por su secreta simpatía hacia César, que, a su vez, era en lo íntimo admiración por Bismarck. Pero ¿no resulta

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

absurdo un juicio sobre Cicerón que parte de una cómoda y falaz ecuación César-Bismarck, y que cuando piensa en el Imperio de Roma está en realidad pensando en un soñado y anhelado imperio teutónico?

Arranquemos, pues, la única ecuación válida históricamente. Pongamos a Cicerón junto a sus coetáneos, y juzguemos. Que Cicerón no merezca a Carcopino ninguna simpatía, es algo perfectamente respetable. Pero lo que no conviene olvidar es que todo juicio es relativo, y que una impresión moral sobre Cicerón sólo puede dárnosla una relación. A menos que Carcopino se haya propuesto mostrar que son todos los romanos los recusables.

Es evidente que César no vió los acontecimientos con la claridad que algunos historiadores pretenden atribuirle. No es menos evidente que los vió, sin embargo, más claramente que hombre alguno de su tiempo, y que Cicerón entre ellos. Pero la política de Cicerón no representaba el ofuscamiento, la cerrazón que se le achaca, sino más bien un justo medio, un equilibrio, que hoy vemos que era imposible, pero que entonces no era tan quimérico. Quimérica, reaccionaria, cerrada a banda, era la política de otros hombres, a los que sin embargo los cesarianos miran con menos antipatía: Catón o Bruto.

Pasan Catón y Bruto por romanos integérrimos, por héroes, y esta es tal vez la razón de que se les de un trato de favor. Y sin embargo, Bruto se pasó al campo de César antes que Cicerón. Y los finales de las vidas de Cicerón y de Catón de Utica fueron paralelos.

Es conocida, es ya tradicional la imagen del Cicerón titubeante, indeciso, débil. Y es curioso que se haya forjado esta imagen de un hombre que inicia su vida pública atacando, en un gesto que provocó estupefacción, a un favorito del omnipotente Sila, y que a lo largo de su dilatada carrera fué el debelador abierto, magnífico y clamoroso de Verres, de Catilina, de Marco Antonio, de tal modo que el precio de eso que algunos han llamado "retórica vacía y falsa", lo pagó con su misma vida.

Pero es más importante aún elucidar los motivos que Cicerón pudiera tener para sus vacilaciones. Y concretamente en el caso más importante, el de la guerra civil entre César y Pompeyo, le vemos abrazar al fin el partido de los que juzga perdidos, el partido de Pompeyo, que además le es personalmente antipático, y esto todo por consideraciones morales.

No se detiene aquí el ataque de Carcopino. El retórico hinchado y falso, el oportunista y reaccionario Cicerón, resulta ser además un hombre

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

avaricioso y cruel, un implacable usurero que apremia al prójimo sin consideración, mientras él nada en la riqueza.

Una vez más aquí se impone la comparación. Los Romanos eran por tradición un pueblo de agricultores, de grandes propietarios. No me parece este el mejor régimen social ni agrario. Pero no se me ocurre imputárselo a Cicerón. Su riqueza, al lado de las de Plinio, Séneca y otros muchos, era en fin de cuentas bien parca.

En lo que se refiere a la usura, la mentalidad romana era tan distinta de la nuestra, que se nos hace bien difícil comprender que el préstamo con un interés crecido fuera en Roma una de las formas más usuales de hacer fortuna, un negocio que todo el mundo hacía a ojos vistas. Pero aun aquí, la culpa de Cicerón quedará aliviada con sólo recordar que el integérrimo, el austero Bruto, era un usurero cien veces más implacable. Y fué precisamente Cicerón quien defendió en cierta ocasión, siendo precónsul, a unos infelices acreedores a los que Bruto quería cobrar *manu militari.*

Presumo que esta defensa no suscitará el asentimiento de demasiados lectores, en los tiempos que corremos. Lo prefiero, sin embargo, a tener el éxito que parece va a tener el libro de Carcopino, a juzgar por el artículo que le consagra Emile Henriot en "Le Monde" del 18 de febrero pasado, con el título de "Cicéron démasqué". Las palabras iniciales de este artículo son ya harto significativas: "Nous voilà vengés..."

Yo renuncio, por mi parte, a proseguir esta defensa contestando a Carcopino punto por punto. No quiero mezclarme en el reino de la venganza, de una venganza que no entiendo. La tesis de Carcopino adolece de un error psicológico. Y Boissier había visto penetrantemente cómo puede darse el caso de una correspondencia que es un triste autorretrato, un excesivamente triste, y exagerado, autorretrato. El Sr. Henriot declara que las explicaciones de Boissier resultan inoperantes después del libro de Carcopino. Yo no lo creo. Si Carcopino ha enfrentado Cicerón a Cicerón, es igualmente legítimo defender a Cicerón de sí mismo. Después de veinte siglos de erudición filológica, Carcopino ha venido a convertir a Cicerón en algo así como "el pintor de su deshonra", pero no veo que haya aportado ninguna luz nueva. Después de veinte siglos de erudición filológica, es curioso constatar que el juicio más ecuánime, más sereno, más perspicaz sobre Cicerón, sigue siendo el juicio de quien fué en vida su encarnizado enemigo: el profundo, el genial César.

VICENTE GAOS

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

SPANN, OTHMAR.—*Religions Philosophie auf geschichtlicher Grundlage.* Gallus-Verlag, Viena, 1947. 398 páginas.

Esta obra de Spann está dividida en diez partes: La esencia de la religión (I); El camino del hombre hacia Dios (II); La experiencia mística como fuente de la religión (III); La magia como fuente de la religión (IV); Mística y magia como fuentes comunes de la religión (V); El culto a Dios (VI); Revelación (VII); Morfología y teoría de las categorías religiosas (VIII); Religión primitiva (IX); Filosofía del cristianismo (X).

La filosofía de la religión está aquí concebida y tratada, fundamentalmente, desde un punto de vista ampliamente cristiano. Y al decir "ampliamente" reconocemos, por una parte, la sinceridad iluminada de las convicciones del autor, y por otra el sentido repetidas veces expresado a lo largo de la obra, y fundamentado históricamente, de las fuentes comunes a todas las religiones, dejando de lado por sectarias todas esas preferencias y monopolios, con fondo más político que religioso, de otras obras sobre tales asuntos.

La teoría general de las categorías religiosas había ya constituído la preocupación de Spann en otras obras anteriores suyas. Aquí llega al siguiente esquema categorial: Categorías primarias: existencia de Dios, parentesco del hombre con Dios, inmortalidad. Categorías secundarias: concepto de Dios, creación, salvación (gracia, mediación, caída), revelación, culto.

La riqueza de datos se echa de ver en capítulos como los referentes a la mística (egipcia, mahometana, índica antigua, de Zaratustra... sin pasar por alto a Plotino, al Maestro Eckart, etc.) Estudia largamente la magia en todas sus formas, la formación de los mitos, la estructura básica de los diversos mundos de Dioses.

Las categorías básicas y derivadas de religión son estudiadas en cada capítulo desde el punto de vista propio de cada uno: por ejemplo, cómo se presentan en la magia, en la mística, etc.

Spann se declara por la preeminencia de la *fe*, en punto a religión. "Toda fe —dice— se apoya en una vivencia inmediata interna de lo transcendente. Ciertamente que la existencia de Dios es demostrable, pero tal demostración presupone su coneceptuabilidad, esto es: que, al menos, el presentimiento, la semilla de una experiencia interna de Dios, se posee ya y es desvelable" (p. 11). Con lo cual se acerca Spann, a pesar de sus preferencias por el cristianismo católico, a una interpretación protestante, y aun al planteamiento heideggeriano del problema de la religión (cf. *Sein und Zeit*, p. 10).

No deja de extrañar un poco que no se emplee en la obra a San Juan de la Cruz; sí, a Santa Teresa, mucho al Maestro Eckart. Las preferencias son siempre aleccionadoras, y un poco traidoras. La filosofía de Eckart, su tantico panteísta, al menos fuertemente absorbente de todo en lo Uno indiferenciado, ascendencia plotiniana, dirige toda esta obra, tan rica por lo demás en datos y citas preciosas, y obliga al autor en ciertos momentos cruciales a virajes poco lógicos. Por ejemplo, la interpretación, final de la obra, del Evangelio de San Juan, resulta, además de violentamente breve, traída por los cabellos; ¿a qué tratar en página y media (376-77) la cuestión complicadísima de la autenticidad del cuarto Evangelio, y despachar con una simple frase la alusión a esa tremebunda historia que Harnack hace de él? Las últimas páginas de la obra degeneran, al paso de los números, en predicación edificante, un poco desplazada en una obra de *filosofía* de la religión, que se ha mantenido a lo largo de casi toda ella en la altura científica debida.

Naturalmente no es este el lugar apropiado para una discusión sobre tales temas, sino el lugar conveniente para indicar a los lectores la riqueza de sugerencias, citas, estructuras, ambiente de alta comprensión y respeto por todo fenómeno religioso, más o menos encubierto en su esencia, que informa toda la obra de Spann.

JUAN DAVID GARCÍA BACCA

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

NAVARRO, BERNABÉ.—*La introducción de la filosofía moderna en México.* El Colegio de México. Seminario de Historia del Pensamiento de Lengua española. México, 1948. 308 pp.

Presentamos al lector interesado en la suerte de la filosofía en México un libro más sobre el siglo XVIII, salido del Seminario que sobre el pensamiento de lengua española viene dirigiendo en el Colegio de México el doctor José Gaos, con la atingencia que muestran las investigaciones ya publicadas. Insistiendo en las ideas de Enríquez Ureña y Gabriel Méndez Plancarte, tras una larga y paciente investigación en fuentes de primera mano, en su totalidad desconocidas, ya históricas como Maneiro, ya directas como los cursos manuscritos de Abad, Clavijero y otros innumerables, el autor señala la importancia decisiva de los jesuítas en la iniciación y desarrollo del espíritu moderno, contra la decadencia rutinaria de los escolásticos amantes de antiguallas. En tal sentido proporciona datos y conocimientos suficientes para formar rectamente una visión del estado de la filosofía, las ciencias y aun las bellas letras, desde la segunda mitad del siglo XVIII. Gamarra, figura de relieve hasta ahora, habrá de ocupar un lugar modesto, pero más cercano a la verdad, en las manifestaciones modernas del hombre colonial. Campoy, Clavijero, Castro, Abad, Alegre, habrán de tener su sitial de honor, no sólo en la lucha contra la decadencia, sino también en la reforma de los estudios por las orientaciones y las doctrinas modernas, desconocidas hasta entonces en la Nueva España y comunes en la culta Europa.

El libro es completo dentro del período que comprende, esto es, desde los manuscritos filosóficos fechados en 1725 hasta la expulsión de los jesuítas en 1767. Contiene capítulos interesantes, además de nuevos, sobre las vidas y ambiente de los innovadores, sobre la situación decadente de la inteligencia y el proceso lento de modernización. Capítulo central de la investigación es el cuarto, en que el autor juzga y analiza, desde la tradición y la modernidad, las ideas y actitudes, entre otros, de Campoy, Agustín Castro, Abad, Alegre y Clavijero. El juicio de "nuestra modernidad" y la importancia que ella tuvo en la historia de la patria, cierran el libro, todavía enriquecido con dos apéndices, uno sobre las innumerables obras de filosofía consultadas cuya relación con el movimiento fué imposible establecer, otro que ordena cronológicamente doscientas obras filosóficas manuscritas, la mayor parte de ellas utilizadas en el estudio. Sólo pudimos notar la falta de un índice de autores. No sabe uno que admirar más, si la investigación seria sobre fuente de información desconocida, o la atingencia

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

para escoger los textos de relieve y los razonamientos abundantemente respaldados. Todo esto hace del libro de Navarro la obra fundamental para entender el drama de la inteligencia de los filósofos mexicanos en el siglo XVIII, nuestro siglo de las luces.

La nueva filosofía, combatida por los Superiores y vista con horror de herejía por los tradicionalistas, nace como una reacción rebelde contra la decadencia y una abertura completa de la conciencia a las manifestaciones del mundo moderno. El guía, "Sócrates de la nueva edad ateniense", en frase feliz de Maneiro, es Campoy. El director intelectual, quien presenta objetivamente los métodos y los conocimientos modernos, es el abate Clavijero. Pero el suceso de los innovadores dependió en gran parte de las reuniones de adolescentes, ávidos de saber, entre los 16 y los 22 años, que se acuciaban a la lectura de los autores modernos siguiendo las orientaciones de Feijóo y Tosca. El Autor señala el triunfo definitivo de "nuestra modernidad" en las enseñanzas, relativamente simultáneas, de Clavijero (1757), Abad (1754), Cerdán (1758) y Castro (1757). Su modernidad se resuelve en un eclecticismo que responde al drama surgido entre su conciencia religiosa y su conciencia moderna. Mejor, como un eclecticismo que trataba de conciliar la auténtica filosofía griega y tradicional, no la dialéctica de la decadencia, con la filosofía moderna y todas las orientaciones nuevas. Su filosofía estaba limitada por la cultura grecorromana, la religión, la tradición, la modernidad y la fe constituída en criterio negativo de verdad. Por eso pueden aceptar las doctrinas físicas modernas, punto débil de la escolástica: el atomismo en el orden físico; reconocen el peso y la fuerza elástica del aire; rechazan el sistema ptolemaico; enseñan la verdadera física, la experimental; desprecian la prolijidad especulativa y destruyen el argumento de autoridad, esgrimiendo los derechos de la razón. Sin embargo, los argumentos de fe son todavía decisivos en las aceptaciones científicas. El caso de Copérnico, negado y admitido, es ejemplar.

Pero, arrastrado por el tema y por la fuerza de los documentos consultados, en los que no aparecían ideas modernas en los ya pocos autores de otras órdenes, sienta categóricamente que "el hecho es que de la Compañía, y de nadie más, salió aquella reacción —si podemos decir, rebeldía— y que los demás centros culturales y órdenes religiosas fueron en su seguimiento" (p. 69). Las mismas palabras de Eguiara en sus *Anteloquia*, que el autor cita a propósito de la situación filosófica de la Colonia (p. 125), dan prueba a nuestra reserva. Afirma expresamente que por el año de 55 muchos no sólo han gustado, sino bebido y dado a conocer la filosofía moderna estudiada por los hombres cultos de Eu-

ropa, aun la de Descartes y Gassend, sin apartarse del Peripato, ya según la escuela tomista, ya según la escotista o la jesuítica. De Campoy sabemos por Manciro que, "estando dotado por la naturaleza de cierta elevada índole y adiestrado en su tierra natal en los conocimientos liberales y humanísticos", no podía sufrir el rigor rancio de los profesores de la Compañía (p. 92). Nació en Alamos, provincia de Sinaloa, en 1723. Por el primer cuarto del siglo, Lascano ya enseñaba a sus discípulos una razón dialéctica para que no la extraviaran en la física experimental y mecánica, actitud imposible antes de conocer la nueva filosofía. Los aplausos que Clavijero obtuvo del Cabildo eclesiástico de Valladolid, donde pudo manifestar por primera vez sus ideas modernas, indican asimismo conocimiento moderno.

Queremos decir con esto que la Nueva España presentaba al advenimiento de los jesuítas una fermentación contra la postura tradicional y en favor de la nueva filosofía, y, consiguientemente, aunque los documentos conocidos hasta ahora hagan presentirlo apenas, las otras órdenes, en especial los franciscanos, los felipenses, los agustinos, lo mismo que la Universidad, tenían avanzadas de modernidad. Unos actos de física cristiana presentados por los franciscanos de Querétaro por 1760 y prohibidos por la Inquisición, cosa que nunca sucedió a alguno de los jesuítas, darían firme base a nuestro pensamiento. No negamos la importancia de los jesuítas, en la renovación. Ellos, por su prestigio, por la cantidad de colegios, sobresalieron de hecho en la práctica de las nuevas ideas. Podría ser que antes de ellos ya existiesen muchos que atacaban en círculos privados los defectos de la tradición, siguiendo en público los caminos viciados. Y en este segundo supuesto, posible de fundamentarse, el mérito de los jesuítas consistiría en haber tenido la audacia y el valor de enseñar públicamente una filosofía renovada, pero con tales precauciones que la Inquisición nada sospechó.

Navarro sostiene como tesis, guía en la interpretación de la actitud de los innovadores, que la modernidad de los jesuítas debe situarse en la metodología y en las ciencias modernas. Sólo a título de hipótesis, para explicar sus marcadas predilecciones por las ciencias, acepta que la física moderna es la filosofía moderna que propugnan (p. 202). La razón le asiste en parte, no sólo porque ellos insisten en seguir fundamentalmente los caminos clásicos o pretenden dar a conocer la genuina escolástica y el Aristóteles auténtico, sino porque de hecho aceptan los principios básicos de la filosofía tradicional. Pero se deja llevar demasiado por esta idea y olvida que se encuentra en una época de transición. Da más importancia a las doctrinas mismas expresadas en textos por necesidad ortodoxos, que a las inquietudes nuevas dispersas en todos los sentidos del racio-

nalismo peculiar a la primera mitad del siglo de las luces. Su libro se nos antoja un intento de equilibrar las dos partes del capítulo cuarto con los restantes. La innovación implica una filosofía restaurada que se proyecta en un segundo momento sobre las ciencias experimentales (p. 118), y nunca modernización en las ciencias y proyección a la filosofía, como parecerían indicarnos las citas de Maneiro y aun las mismas de Abad y Clavijero. Ya la fuerza misma de los textos le hace sospechar que la filosofía moderna defendida por todos, es la ciencia moderna, la ciencia de la observación y la experimentación. Hasta se le escapa el reconocimiento de una "cierta tendencia sensualista o materialista, si se mira aisladamente" (p. 115). Pero teme atribuirles la modernidad que se seguiría de una filosofía tal. No ignoramos que la lucha contra la tradición llevaba a los modernos a exagerar sus defectos y a exaltar las nuevas luces; tampoco desconocemos que los textos escritos por ellos fueron fundamentalmente escolásticos. Mas, por un lado, la paternidad del movimiento que Maneiro en más de una ocasión atribuye a Feijóo, cuyas ideas filosóficas descansan en el cultivo de la ciencia y los métodos experimentales, vale decir, en la ciencia útil; por otro, la misma conciencia que él, biógrafo apologeta, tiene de la filosofía a que se dedicaban todos los jesuítas bajo la dirección de Campoy, revelan la "buena física". La educación por ejemplo, que Alegre deseaba para la nueva edad, era la enciclopédica: "Debemos ir dejando cear insensiblemente en los tiernos ingenios infantiles, según expresaba Verulamio, la semilla de todas las ciencias" (p. 145). Toda la actividad moderna de Clavijero estaba orientada a la "buena física", eran patrimonios comunes del siglo XVIII, por lo menos.

Textos apropiados a nuestro intento menudean en el libro de Navarro. Tiene uno la convicción de que para los jesuítas la verdadera filosofía es la filosofía moderna, y ésta la ciencia moderna. Y tenemos todavía dos razones para juzgar desde este punto de la ortodoxia, no religiosa sino doctrinal, de los jesuítas. Nos referimos, en primer lugar, al concepto que los autores modernos, contemporáneos suyos, tienen de la filosofía. Filosofía es sinónimo de filosofía útil, según anunció el filósofo que posiblemente tuvo mayor influencia en este período, Bacon. Filosofía útil es el conocimiento de los adelantos modernos y, sobre todo, el método experimental. Y si hacemos discípulos suyos a los científicos nuestros de la segunda mitad del siglo XVIII, a Alzate y Bartolache entre otros, quienes conciben la filosofía como una ciencia útil, plegada a las necesidades de los hombres, antiperipatética por propia confesión, su modernidad adquiere relieves nuevos. En otras palabras, pensamos, fiados en parte por los mismos documentos utilizados por Navarro, que la obra de los jesuítas no es simplemente una restauración de la

escolástica, y que nuestra "modernidad" o nuestra "ilustración", por los años comprendidos entre 1748 y 1767, se asemejaba por los hilos de su actitud interna a la labor de Feijóo en España y, en general, al enciclopedismo europeo de la primera mitad del siglo de las luces.

Rectificamos en consecuencia la idea escolástica, que no de los innovadores, según la cual la filosofía sirvió de puente para renovar todas las artes, por ser la ciencia *rectrix*. Para el siglo de las luces, del que son hijos los jesuítas, la ciencia *rectrix* es la ciencia experimental, la ciencia de Bacon y no la metafísica de Aristóteles. "La luz natural de la verdad metafísica y sus primeros principios" no podía ser para ellos un criterio de verdad frente a las ciencias, porque desconfiaban de ella a causa de las taras tradicionales y el suceso de las ciencias. Los jesuítas son racionalistas, pero no a la manera escolástica, sino a la moderna, esto es, postulando la razón natural destruyen la dialéctica de la Escuela.

Quizá el temor de exaltar las orientaciones valiosas de los jesuítas impidió que Navarro hiciese referencias a su originalidad, no en la Nueva España, sino en Europa, donde abrevaban sus inquietudes de saber universal. Todos ellos, y especialmente Clavijero, se precian de autodidactas y de haber forjado un pensamiento original ¿Lo alcanzaron? En varios lugares apunta la influencia de Bacon y Descartes. Es evidente el influjo directo del filósofo inglés en las actividades del movimiento. No así el de Descartes, a quien, como todos los europeos contemporáneos, incluyendo al genial Feijóo, siempre consideraron como un gran iluso. La nueva metodología y la confesión sincera en la búsqueda de la verdad, eran patrimonios comunes del siglo XVIII, por lo menos.

La distinción precisa entre orden físico y metafísico en el problema de la constitución de los cuerpos, con la que concilió la escolástica la teoría aristotélica de la materia y la forma y las afirmaciones de la ciencia, no fué alcanzada por los jesuítas. Los textos aducidos, o nada prueban o son equívocos. Y, para terminar, ¿no podrán explicarse los titubeos, principalmente de Alegre, en torno a Copérnico, considerando la palabra hipótesis en el sentido que le dan los mismos sabios? Parece ser que Clavijero niega el sistema copernicano cuando, realista al fin y al cabo, exige un conocimiento real del mundo, y que lo acepta cuando busca una explicación de los fenómenos.

RAFAEL MORENO M.

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

DÍAZ DE GAMARRA, JUAN BENITO.—*Tratados*. Edición y Prólogo de José Gaos. Biblioteca del Estudiante Universitario. Imprenta Universitaria. México, 1947.

Ha sido muy acertada la idea de incluir en la Biblioteca del Estudiante Universitario este volumen destinado a Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, el filósofo michoacano de la segunda mitad del siglo XVIII, a quien no puede negarse, según el autorizado juicio de Valverde Téllez, "la gloria de haber sido el primero de nuestros compatriotas que se atrevió a combatir el antiguo método, dándonos una filosofía acomodada al gusto de las naciones más cultas de Europa".

Acertada ha sido también la idea de encomendar al doctor José Gaos el prólogo y la composición de este volumen, ya que él es el fundador y director del Seminario de Historia del Pensamiento en los Países de Lengua Española, del que han salido las mejores investigaciones sobre nuestro siglo XVIII aparecidas en los últimos años, y en el que varios jóvenes trabajan en profundizar el conocimiento y valoración de las principales corrientes ideológicas de aquella época, a la que Pedro Henríquez Ureña denominó la centuria de "mayor esplendor intelectual autóctono que ha tenido México".

El volumen se inicia con un prólogo del maestro Gaos, destinado a "situar históricamente" la obra de Gamarra. Este, dice Gaos, "introdujo en la Nueva España la filosofía, y en general las ideas modernas, bajo la advocación, e invocación, del *eclecticismo*". ¿A cuál eclecticismo pertenece el de Gamarra? "Corrientemente sólo se conocen dos eclecticismos en la historia de la filosofía: el eclecticismo antiguo, pagano y cristiano, y el eclecticismo francés del siglo XIX." A ninguno de éstos pertenece el de Gamarra. "Pero hay desde la segunda mitad del siglo XVII hasta fines del XVIII, si no principios del XIX, un tercer eclecticismo, o más bien segundo, ampliamente difundido por Europa e incluso América." Es en éste donde hay que "situar históricamente a Gamarra, por sus declaraciones expresas y por el contenido todo de su obra filosófica".

El eclecticismo al que pertenece Gamarra, aparece cuando la cristiandad medieval cede al mundo moderno. En el propio seno de aquélla se concibe la ciencia moderna, que al desarrollarse va entrando en conflicto con el cristianismo, hasta llegar a generarse una incompatibilidad radical entre ambas instancias de la cultura. Entonces se plantea el tener que decidirse por el cristianismo o por la ciencia moderna. Imposible renunciar al cristianismo que se llevaba en las

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

entrañas; imposible asimismo resistirse a la ciencia moderna. "El cristianismo seguía siendo la salvación para los muchos que continuaban creyendo en él; pero la ciencia moderna, para cuantos llegaban a tener conocimiento de ella, venía a ser el saber por excelencia." Planteado así el conflicto, no había más remedio que "empeñarse en conciliar ambas instancias, por discrepantes que se sintiesen y concibiesen, eligiendo de la una todo lo conciliable mutuamente con la otra". A esta situación histórica y vital hacen frente desde la segunda mitad del siglo XVII "numerosos publicistas" de los distintos países de la Europa occidental y de las colonias de América, profesando expresamente el eclecticismo. Entre ellos figuran muchos españoles y portugueses: Cardoso, Tosca, Feijóo, Martínez, Berni, Piquer, Martí, Ribera, Villalpando, Amat, Pérez y López, Almeida, Ostos, y los jesuítas Aymerich, Pou, Monteiro, Pons y quizá Arteaga. En México encarnan este movimiento justamente Juan Benito Díaz de Gamarra y algunos de los jesuítas antecesores suyos. Gamarra, en sus *Elementos de filosofía moderna,* resume este eclecticismo en la fórmula ya famosa: "Quienes se glorían del nombre de filósofos, deben estar de tal manera inflamados en el deseo de averiguar la verdad, que sin adherir a ninguna secta, ni seguir a Aristóteles, ni a Platón, ni a Leibniz o a Newton, sino a la verdad, no deben jurar por las palabras de ningún maestro."

Este eclecticismo, al que pertenece Gamarra, fué renovador y revolucionario. "Renovador de la cultura de los países donde, siendo el cristianismo una potencia imperial todavía, logró introducir la filosofía y la ciencia modernas. Revolucionario, por cuanto en alguno de estos países contribuyó a la independencia intelectual respecto del pasado, que alentó la independencia política en el mismo sentido."

Además del excelente y sugestivo prólogo del maestro Gaos, el volumen está formado por el texto completo de los *Errores del entendimiento humano,* el *Memorial ajustado,* y una selección de los pasajes de *Elementa recentioris philosophiae* "que exhiben más expresamente la posición filosófica" de Gamarra, como son los que corresponden a estos subtítulos: "A la juventud americana", "Eclecticismo", "Escepticismo", "Antiperipatetismo", "Peripatetismo no es Aristóteles", "La religiosidad", "La tolerancia", "La modernidad", "Copernicanismo y newtonianismo". Hay también en el volumen importantes datos biográficos y bibliográficos sobre Gamarra, así como una serie de interesantes notas. Por lo que ve al trabajo tipográfico, el volumen fué escrupulosamente vigilado, como todos los de esta colección, por el doctor Francisco Monterde, e ilustrado por Francisco Moreno Capdevila.

JUAN HERNÁNDEZ LUNA

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

O'GORMAN, EDMUNDO.—*Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, México, 1947. 350 páginas.

"El propósito de esta obra —comienza diciendo su autor en el Prólogo— es promover la discusión de la pregunta histórico-fundamental acerca de la realidad del acontecer americano, o sea la pregunta que inquiere por el ser de América. Porque, en efecto, ¿sabemos, acaso, qué es América?" (p. vii).

No dudo de que ya el planteamiento mismo de semejante cuestión desconcertará y desazonará un poco a los historiadores de corte clásico. Y aun también a los filósofos, acostumbrados por muchos siglos a preguntarse: qué es Dios, qué es el hombre, qué es el dos, qué es el número, qué es el calor, qué es el cuerpo, qué es el espacio . . .; pero jamás: qué es Grecia, qué es Roma, qué es España, qué es América . . .

¿Qué sacaría uno, parece, de tales respuestas? Filosofar ha versado, con preferencia insistente y consagrada por su insistencia misma, sobre todos los objetos humanos y divinos, menos sobre la historia, y menos aún sobre los hechos históricos y sus sujetos: como América, España, Europa . . . Sólo en nuestra época, y más como exigencia que como realización, la operación de filosofar ha comenzado a cambiar de objeto de preferencias y trabajos; y de lo divino, lo humano, lo natural, lo científico, ha pasado a colocarlas en lo histórico.

Y un síntoma consolador de la influencia de tal dirección filosófica sobre la mentalidad moderna, se halla, indiscutiblemente, en que historiadores de profesión e investigadores solícitos y oficiales de archivos, como E. O'Gorman, intenten tomar conciencia de lo que hacen mediante filosofías centradas en la historia como constitutivo del hombre.

Porque, en efecto, toda esta obra, escrita con singular donaire, gracia, ironía y buen decir castellano, no es sino una reflexión heideggeriana sobre el problema general de la historia, y el particular de ese universal sujeto de acaecimientos, muy nuestros, que es América.

El plan general de la obra coincide exacta y pensadamente con el esquema general heideggeriano: autenticidad, inautenticidad. Y así la parte primera tiene por título: "Inautenticidad e historia" (pp.1-178), y la segunda: "Autenticidad e historia" (pp. 179-346).

Manifestaciones de la inautenticidad o falseamiento del planteamiento mismo del problema de América, comenzando por el significado de su "descubrimiento", las halla O'Gorman por doquier. "De todos los temas americanos acaso

ninguno cuente en su haber tanto gasto de tinta y de eruditos sudores. Ha sido tratado y retratado desde los recodos más diversos e inverosímiles. Acerca de él se saben muchas cosas. Sabemos el nombre, la edad, la estatura y la disposición y genio hasta de los grumetes, y si mucho me apuran, lo mismo acerca de algún que otro caníbal. De los marineros y su manera de comportarse tenemos noticias que hubieran querido tener sus mujeres. En fin, se conocen qué se yo de superfluas inanidades que la laboriosa y becada paciencia ha tenido a bien desenterrar del justo y no casual olvido en que yacían y debieran aún yacer" (p. 5).

O'Gorman protesta contra semejante cúmulo de datos insignificantes, y que tantas significaciones dan a ciertos señores, en nombre de las verdades vitales: "conocemos demaciado; hay muchas 'verdades' ociosas, sin empleo; verdades en permanente huelga de brazos caídos. La economía de la historia naturalista, como la del capitalismo, amenaza ruina" (pp. 6-7). "Es por eso que semejantes verdades son superfluas, y en tal sentido, falsas" (*ibid*).

Pero no basta predicar, sino dar además trigo. Y trigo de buena especie nos ofrece O'Gorman en las páginas siguientes. Estudia el concepto que las diversas edades han tenido de lo que es la historia. Así respecto de la edad media: "Por eso hablando con propiedad, la historiografía, conocimiento teórico del pasado, era para la Edad Media una imposibilidad metafísica" (p. 25). Con el Renacimiento "el pasado se estudiará ante todo, según la vieja fórmula ciceroniana, que veía en la historia 'la maestra de la vida' ", y con el "tono pragmático-ético de todos conocido" (p. 27). Y puestos en este camino pragmático irán surgiendo poco a poco las ciencias auxiliares de la historia (p. 29), y se trocará la historia de instrumento de la Providencia en expresión y revelación divina por y en la historia (pp. 30 y ss.); y como la finalidad utilitaria iba tornándose demasiado descarada y visible, en perjuicio de la credibilidad de la historia misma, explica O'Gorman cómo Ranke le proporcionará el "disfraz perfecto con que en lo sucesivo habrá de presentarse en público la historiografía" (p. 47), que no será otro que el científico (pp. 50 y ss.). "La elevación de la historia a ciencia se funda, pues, en un sutil juego que consiste en aprovechar una convención, tan sólo válida para el conocimiento de las realidades físicas y naturales" (p. 51).

O'Gorman estudia a continuación las maniobras sutiles y efectistas de los grandes historiadores alemanes y franceses de la época clásica de la historia para ver de darle estructura científica.

Esta racionalización de la historia la convirtió en instrumento político tan poderoso y claro, que, lejos de asegurarle respeto científico, provocó el universal escepticismo hacia ella (cfr. pp. 85-100).

Pero ¿la historia conduce sin remedio al escepticismo? Cuestión que se plantea el autor largamente en las páginas 101 a 126. No es posible repetir aquí su argumentación. Un solo párrafo dará una idea del método seguido para evadirse del escepticismo histórico: "En suma, que la comprensión del pasado es comprensión de lo homogéneo y no, como se quiere, explicación de lo heterogéneo, y que esta comprensión, en cuanto que lo es del ser en sí del pasado, no conduce, ni puede, a establecer comparaciones entre nuestra época y las otras, sino que nos lleva a re-conocernos en ellas, de tal suerte que dejan de ser 'las otras'" (p. 109).

¿Cuál será el plan de autenticidad que haya de adoptar para llegar a percibir el genuino sentido de la historia y de lo histórico? A este problema capital está dedicada íntegramente la segunda parte de la presente obra. Y para entenderla es preciso, como hace el autor mismo, tomar las cosas de más atrás y hacer preceder su explicación de otras teorías heideggerianas acerca de la esencia histórica del hombre. Notemos algunas de sus afirmaciones, que él, naturalmente, demuestra, y que aquí sólo pueden quedarse en afirmaciones escuetas y flotantes: "La verdadera ciencia histórica consiste en mostrar y explicitar la estructura del ser con que dotamos al pasado al descubrirlo como nuestro" (p. 269). "La muerte es quien da sentido último a esas resignaciones que en conjunto constituyen el pasado humano, en cuanto que les comunica su carácter de irrevocables, y también porque es ella, la muerte, quien obliga al hombre a resignarse a ser constitutivamente el resignado de sí mismo que es" (p. 12).

Y con "Unos ejemplos a la española" (pp. 330-346), uno de ellos Sor Juana Inés de la Cruz, terminará esta obra, tan preñada de sugerencias. Y cerramos esta nota con las palabras con que O'Gorman cierra su obra: "Muestra así España, al entregarse de toda popularidad y sin reservas al culto de dos religiones de signo inverso, la de Dios y la de los matadores, el secreto más íntimo de su existencia, como quijotesco intento de realizar la síntesis de los dos abismos de la posibilidad humana: el 'ser para la vida' y el 'ser para la muerte', y todo en el mismo domingo" (p. 345).

JUAN DAVID GARCÍA BACCA

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

NOTICIAS DE LA FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Cursos Nuevos

El señor Carlos Pellicer inauguró en el segundo semestre un curso nuevo sobre *Poesía moderna en español.*

El doctor Carlos Graef inició un curso sobre *Filosofía de las ciencias,* que es el primero que se da en la Facultad de Filosofía y Letras.

El señor Bernabé Navarro comenzó a explicar un curso sobre *La introducción de la ciencia moderna en México,* que figura en el programa regular de la Facultad de Filosofía y Letras, para este segundo semestre.

Conferencias

El Grupo "Hiperión", formado por estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras, oragnizó un ciclo de conferencias sobre *El existencialismo francés,* sustentado en el Instituto Francés de América Latina, conforme al orden que sigue: Emilio Uranga, *Maurice Merleau-Ponty: fenomenología y existencialismo*; Jorge Portilla, *La Náusea y el humanismo*; Joaquín Macgrégor, *¿Hay una moral existencialista?*; Ricardo Guerra Tejada, *Jean Paul Sartre, filósofo de la libertad.* (Intento de aproximación esquemática a una filosofía); Luis Villoro, *La reflexión sobre el Ser en Gabriel Marcel.*

Invitada por la Facultad de Filosofía y Letras y el Centro de Estudios Filosóficos, la doctora Elizabeth Farguhar Flower, del Departamento de Filosofía de la Universidad de Pennsylvania, sustentó una conferencia sobre *Algunas corrientes de la filosofía en Estados Unidos,* la que tuvo lugar en el aula "José Martí", a las 18 hs. del lunes 3 de septiembre.

Mesa Redonda de Filosofía

Eusebio Castro fué elegido Secretario General de la Mesa Redonda de la Facultad de Filosofía y Letras, en sustitución de Vicente García, quien venía desempeñando este puesto desde 1945, fecha en que se fundó la Mesa Redonda.

Las actividades culturales desarrolladas por la Mesa Redonda en los meses de julio, agosto y septiembre, han consistido en varias discusiones sobre "El criterio de verdad", "La cultura, la educación y la persona", "La ética y la filosofía crítica", "El sistema de la filosofía crítica" y "La educación en Paul Natorp"; en una serie de conferencias transmitidas por Radio Universidad sobre: *¿Para qué sirve la filosofía?*, por Daniel Márquez; *Ensayo de antropología existencialista*, por Jesús Zamarripa; *La ética de Aristóteles*, por Josefina Guridi; *Ensayo de educación*, por Celia Garduño; *Los tipos del hombre estético en Spranger*, por Ofelia Jeskin; *La fenomenología y la filosofía crítica*, por Alberto Pulido, y *El humanismo, la educación y el Estado*, por Eusebio Castro; y en varias entrevistas por radio sobre temas filosóficos, en las que han intervenido el doctor Samuel Ramos, el licenciado José Vasconcelos y Héctor Guillermo Rodríguez.

Nuevos graduados

El día 30 de julio, a las 16 hs., en la Facultad de Filosofía y Letras, el señor Roberto Girón Lemus presentó examen para obtener el grado de Maestro en Letras, con una Tesis sobre *Las alas en el Libro de buen amor*, habiéndolo examinado el doctor Julio Torri, el licenciado Agustín Yáñez y los profesores José Luis Martínez, Francisco Carmona Nenclares y Rafael Heliodoro Valle, quienes lo aprobaron por unanimidad.

El día 12 de agosto a las 16 hs., en la Facultad de Filosofía y Letras, la señorita Ilse Heckel Simon presentó examen para obtener el grado de Maestra en Letras, con una Tesis sobre *La esotérica como valor literario*, habiéndola examinado la doctora María de la Luz Grovas, los licenciados Agustín Yáñez y Martín Vergara, y los profesores José Luis Martínez, Ida Appendini y Luis de la Borbolla, quienes la aprobaron por unanimidad y *cum laude*.

El día 9 de septiembre, a las 16 hs., en la Facultad de Filosofía y Letras, la señorita Thora Sorenson presentó examen para obtener el grado de Doctora en Letras, con una Tesis titulada *Florencio Sánchez, eslabón entre el teatro del*

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

pasado y del presente, habiéndola examinado los doctores Julio Jiménez Rueda y Francisco Monterde, los licenciados Agustín Yáñez y Enrique Ruelas, y el profesor José Luis Martínez, quienes la aprobaron por mayoría.

El día 10 de septiembre, a las 19 hs., en la Facultad de Filosofía y Letras, el señor Manuel Alcalá Anaya presentó examen para obtener el grado de Doctor en Letras, con una Tesis titulada *De César y Cortés*, habiéndolo examinado los doctores Julio Torri, Julio Jiménez Rueda, Francisco Monterde y Amancio Bolaño e Isla, y el profesor Agustín Millares Carlo, quienes lo aprobaron por unanimidad y *cum laude*.

El día 4 de octubre, a las 20 hs., en la Facultad de Filosofía y Letras, la señorita María Rosa Carreté Puy-Cercus presentó examen para obtener el grado de Maestra en Letras, con una Tesis titulada *Los trovadores catalanes*, habiéndola examinado el doctor Julio Jiménez Rueda y los profesores Manuel González Montesinos, Arturo Arnáiz y Freg, Ida Appendini y José Luis Martínez, quienes la aprobaron por unanimidad y *cum laude*.

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

NOTAS Y NOTICIAS DE AMERICA

La América Española participó en las deliberaciones que, presididas en París por M. Julian Cain, director de la Biblioteca Nacional de Francia, se efectuaron (18 al 23 de mayo) en aquella ciudad, para dictaminar sobre las posibilidades de traducción de los clásicos universales. En la junta estuvieron presentes el doctor Roberto Ibáñez, profesor de la Facultad de Humanidades de Montevideo, y el licenciado Jesús Silva Herzog, fundador y director-gerente de "Cuadernos Americanos" y catedrático de la Universidad Nacional de México.

Entre los becados a quienes ha distinguido la John Simon Guggenheim Memorial Foundation, en agosto anterior, figuran: doctor Juan Corominas, ex Director del Instituto de Lingüística y ex profesor titular de Lingüística Romance y de Gramática Superior Castellana en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (Argentina), para que siga preparando un diccionario etimológico de la lengua española; doctor José Antonio Portuondo, escritor cubano, para que redacte una historia de la crítica literaria en Hispano-América, y doctor José María Ferrater Mora, profesor de Filosofía de la Universidad de Chile, a fin de que haga el estudio de las principales corrientes de filosofía en los Estados Unidos.

Argentina

La Comisión Nacional de Cultura, bajo la presidencia del señor Antonio P. Castro, resolvió (10 agosto) conferir los premios nacionales de Imaginación en Prosa correspondientes a 1945-1947, en esta forma: primer premio al señor Guillermo House, por *El último perro*; el segundo premio al señor Ernesto L. Castro, por *Desde el fondo de la tierra*, y el tercer premio a la señora María de

Villarino, por *Luz de memoria*. Se resolvió otorgar el premio de poesía a *Los lirios del sueño*, del señor Julio Antonio Herrero Mayor.

A iniciativa del diputado Jacinto Maineri se ha dado a conocer un proyecto de ley tendiente a que el Banco Central otorgue a los escritores argentinos, para que puedan publicar sus obras inéditas, créditos no mayores de 15,000 pesos cada uno, hasta cubrir la suma total de 3.000,000 de pesos. En el proyecto se establece la forma para presentar las solicitudes y amortizar los préstamos (17 julio).

El Instituto de Humanidades de Salta ha quedado inaugurado (6 julio), siendo su primer director el doctor Carlos A. Frías.

La directiva de la Sociedad Argentina de Escritores quedó constituída así, para 1948-1950: presidente, Carlos Alberto Erro; vice presidente, Alfredo R. Bufano; tesorero, Julio Aramburu; secretarios, Patricio Gagnón y Roger Pla; vocales, Victoria Ocampo, Héctor P. Agosti, Augusto Mario del Pino, Juan G. Ferreyra Basso, Mario Livingstone, Julio Noé, Ricardo Sáenz Hayes y Enrique Wernicke; suplentes, Adela Grendona, Romualdo Brughetti, Raúl Navarro, Alberto Rovera y Bernardo Verbistzki.

En la Sociedad Argentina de Escritores fué conmemorado (12 junio) el aniversario del nacimiento de su fundador y primer presidente, el poeta Leopoldo Lugones. Durante el acto se anunció que se había concedido el Gran Premio de Honor de 1947 al señor Ezequiel Martínez Estrada, y se dió a conocer la lista de los libros publicados por noveles escritores regionales que resultaron también premiados: *Extraños huéspedes*, de Juan Carlos Ghiano; *Las órbitas vacías*, de Rodolfo Falcione, de La Plata; *Antaño solemne*, de Francisco Toma Guido, de Paraná; *El caballo criollo en la tradición argentina*, de Guillermo A. Terrera, de Córdoba, y *Los anuncios*, de Luis Mario Lozzia, de Buenos Aires.

En la Academia Argentina de Letras fueron elegidos nuevos miembros de número los señores Francisco Luis Bernárdez, Rodolfo M. Ragucci y Ricardo Sáenz Hayes, y miembros académicos los doctores Juan Sarrailh, Marcel Bataillon y Gaspar del Py, residentes en Francia.

El filólogo argentino Juan B. Selva fué premiado con 20,000 chilenos por la Academia Chilena, al participar en el certamen abierto en 1946 en torno al tema: "La acogida de la obra de Bello entre los gramáticos contemporáneos; su influencia en la enseñanza del idioma patrio en los países de habla española; partes en que las doctrinas de Bello superan a las de la Real Academia Española, y puntos que, a su vez, merecen hoy una revisión."

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

El profesor Guido Ruggiero desarrolló un curso sobre *El pensamiento hegeliano* en la Facultad de Filosofía y Letras, de Buenos Aires (9 agosto).

En el Odeón se representó por vez primera *Come tu mi vuoi* de Luigi Pirandello, por la Compañía Italiana Maltagliato-Cimara (7 junio).

El profesor Vicente Fattone sustentó un curso en el Colegio Libre de Estudios Superiores: *¿Existencialismo o esencialismo?*

El doctor Dámaso Alonso sustentó en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires un curso sobre *Los límites de la estilística en la poesía española,* habiéndolo iniciado el 16 de junio.

En el Instituto Francés de Estudios Superiores se inició (1º de abril) el programa cultural de este año, en el que participaron Simone Garma, Isabelle Lagouvie y Renée Marill Alberes, y al mismo tiempo se creó un Centro de Estudios e Investigaciones sobre la Historia y la Literatura Argentinas, en el que dichos maestros disertaron, respectivamente, sobre los temas que siguen: *El gaucho en la historia, la literatura y el folklore, Sarmiento y la evolución social argentina,* y *Las relaciones de Miguel de Unamuno con la vida literaria argentina.*

Los cursos regulares de italiano, auspiciados por la Asociación Dante Alighieri, a partir de mayo, ofrecieron este programa: *Diablos y ángeles en el universo dantesco* por la doctora Rosa Daza, *La lírica en la época áurea de la literatura latina* por la doctora María Cignolini Porro, y *El humorismo en la literatura italiana* por el profesor Pablo Girosi.

La Sociedad Argentina de Escritores entregó (6 mayo) al señor Eduardo Mallea, en la "Casa del Escritor", la medalla de oro del Gran Premio de Honor 1946, habiendo hablado el presidente de la entidad señor Leónidas Barletta.

El profesor Francisco Romero sustentó (11 mayo) su primera cátedra en el curso de *Introducción a la filosofía y a la bibliografía filosófica,* con el asupicio del Centro de Estudiantes de Filosofía y Letras y de la Confederación de Maestros.

Para trabajar por la perfección y la difusión del cuento, un grupo de escritores, reunidos en la Sociedad Argentina de Escritores, constituyó (16 mayo) el Club de los Cuentistas, figurando en él los señores Enrique Amorim, Jorge Luis Borges, Manuel Mujica Laínez, Silvina Ocampo, Manuel Peyró, Leónidas Barletta, Adolfo Bioi Casal, Héctor Eandi, Enrique Wernicke y José Bianco.

Conferencias.—Una mujer extraordinaria: Sor Juana Inés de la Cruz, por Fanny Palcos, en la Agrupación Cultural Femenina (7 abril); *Temporadas del teatro francés en Buenos Aires,* por el profesor José A Oría (9 abril); *Ocho*

siglos de teatro francés, por Michel Simon, (13 abril); *La expresión dramática en el teatro de Racine,* por el profesor Angel Battistessa, en el Instituto Francés de Estudios Superiores (20 abril); *Impresiones actuales del teatro en Londres y París,* por Angélica Sarobe, en la Agrupación Cultural Femenina (21 abril); *Raíz y flor de la poesía popular argentina,* por Augusto González Castro, en la "Peña Argentina" (29 abril); *La novela de la inquietud entre las dos guerras,* por Ariel Maudet, en la Alianza Francesa (19 mayo); *Ricardo Gutiérrez y Juan B. Alberdi,* por la doctora María Inés Mendoza de Rodríguez, en la Sociedad Argentina de Estudios Lingüísticos (19 mayo); *La metafísica del conocimiento,* por Ernesto Dann Obregón, en la Universidad Libre Argentina (20 mayo); *Federico García Lorca,* por Federico Guillermo Pedrido, en la Asociación Juvenil Artística, y *El tema de la mujer y del amor en la literatura y el folklore de España,* por Jesús E. Casariego, en el Club Español (22 mayo); *La cuarta salida de Don Quijote,* por José María Pemán, en el Teatro Cómico, y *La emancipación de mayo y su literatura,* por Alvaro Yunque, en la Agrupación Cultural Femenina (23 mayo); *Larra,* por Jacinto Grau, en el Ateneo Jovellanos, y *Dintorno de Delmira Agustini,* por Mirtha Gandolfo, en la Mutualidad de Estudiantes y Egresados de Bellas Artes (29 mayo); *Teatro francés de nuestro siglo* (Henri René Lenormand y su teatro de lo inconsciente), por el doctor José María Monner y Sanz, en la Asociación Amigos de Francia (5 mayo); *Tragedia y alegoría en el teatro contemporáneo* (El teatro de Jean Paul Sartre), por René Marill Alberes, en el Instituto Francés de Estudios Superiores (7 mayo); *Cervantes en la novelística inglesa,* por el doctor Juan C. Domenech, en el Seminario Cervantino del Ateneo Ibero-americano (12 mayo); *Personalidad de la literatura hispano-americana,* por la doctora Dolores Martí de Cid, en el Teatro Nacional Cervantes (14 mayo); *Mario Bravo, poeta,* por Ernesto Castani, en la Biblioteca Carlos Darwin (14 mayo); *La teoría egológica del Derecho y el tomismo,* por el doctor Juan Alfredo Casaubón (14 mayo): *Iniciación del modernismo en Hispano-América,* por José María Monner Sanz, en el Colegio Libre de Estudios Superiores (2 junio); *La filosofía cristiana y las corrientes existencialistas,* por Luis R. Capriotti, en el Centro de Estudios Religiosos (7 junio); *El existencialismo italiano,* por Vicente Fatone, en la Asociación de Cultura Argentino-Italiana (8 junio); *Mallarmé y la conquista del silencio,* por Simone Garma, en la Alianza Francesa (9 junio); *La patria en nuestra poesía. Presencia de la argentinidad,* por el doctor Carlos Obligado, en la Liga por los Derechos del Trabajador (15 junio); *El arte de la creación literaria,* por el doctor Juan P. Ramos, en el Instituto Popular de Conferencias, de "La Prensa" (18 junio);

Humanismo y humanidades; concepto y revisión, por Juan Mantovani, en el Colegio Libre de Estudios Superiores (22 junio); *La novela poética entre las dos guerras,* por Ariel Maudet, en la Alianza Francesa, y *Realismo en la literatura de Gorki,* por el doctor Carlos E. Prelat, en el Instituto Cultural Argentino-Ruso (23 junio); *Forma y espíritu de la poesía de Fray Luis de León,* por el doctor Dámaso Alonso, en la Facultad de Filosofía y Letras (22 junio); *El gringo en la literatura argentina,* por el doctor Carmelo M. Bonet, en la "Peña Argentina"; *Fray Luis de Granada, primer forjador de nuestro idioma,* por el doctor Luis García Díaz, en el Ateneo Ibero-americano, y *A propósito de "Fuente Ovejuna",* por Lorenzo Varela, en la Sociedad Hebraica Argentina (24 junio); *Monstruosidad y belleza en el "Polifemo" de Góngora,* por el doctor Dámaso Alonso, en la Facultad de Filosofía y Letras (25 junio); *Poesía del teatro y poesía de la vida,* por Bernard Marcel Porto, en el Ateneo Popular de La Boca, y *El delirio y la libertad poética,* por Vicente Olivieri, en la Agrupación de Gente de Arte y Letras "Impulso" (26 junio); *Pluralidad de estilos en la poesía de Lope de Vega,* por el doctor Dámaso Alonso, en la Facultad de Filosofía y Letras (29 junio); *La juventud de Rubén Darío,* por José María Monner Sanz, en el Colegio Libre de Estudios Superiores (30 junio); *Freno e impulso en la poesía de Jorge Guillén,* por el doctor Dámaso Alonso, en la Facultad de Filosofía y Letras (30 junio); *Leopoldo Lugones,* por el doctor Rafael Alberto Arrieta (1º julio); *España y la novela,* por el doctor Dámaso Alonso, en el Instituto Popular de Conferencias; *Chateaubriand y nuestro tiempo,* por Leónidas de Vedia, patrocinada por Amigos del Libro; *Filosofías orientales y filosofías comparadas,* por Swami Vijoyananda, en el Club Sirio-Libanés; *Honor y Patria y Aires de coplas: ensayo sobre la poesía popular argentina,* por José Luis Lanuza, en el Ateneo Femenino de Buenos Aires (2 julio); *Aspectos positivos y negativos del existencialismo,* por el doctor Alfonso Raffaelli, en la Escuela Superior de Periodismo de Buenos Aires; *Poemas del color y de la línea,* por Rafael Alberti, en el Centro de Estudiantes de Bellas Artes, y *Las afecciones y el intelecto en la filosofía de Comte,* por Justo Prieto, en el Centro Republicano Español (3 julio); *Un rasgo en la dramática de Tirso,* por el doctor Arturo Berenguer Carisomo, en la Asociación Amigos del Libro, y *El escritor frente a los problemas de la hora,* por Juan Eduardo Fentanes, en el Club Amigos del Teatro (6 julio); *El romanticismo español en la poesía de Espronceda,* por José María Pemán, en la Biblioteca de Mujeres de la República Argentina (5 julio); *Pulso y nervio de la poesía nicaragüense,* por el doctor Juan Munguía Novoa, en la Sala Argentina del Teatro Nacional Cervantes; *Un rasgo en la dramática de Tirso,* por el doctor

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

Arturo Berenguer Carisomo, en la Asociación Amigos del Libro; *La poesía de Charles Baudelaire,* por el profesor Paul Benichó, en el Instituto Francés de Estudios Superiores, y *El escritor frente a los problemas de la hora,* por Juan Eduardo Fentanes, en el Club Amigos del Teatro (6 julio); *La novela cervantina,* por el doctor Dámaso Alonso, en la Asociación Amigos del Libro; *Iniciación del modernismo en Hispanoamérica,* por José María Monner Sanz, en el Colegio Libre de Estudios Superiores, y *La ciencia de Aristóteles y la del presente,* por Juan A. Bussolini, en el Instituto Superior de Filosofía (7 julio); *Las letras rusas contemporáneas,* por Pablo Schostakowsky, en el Colegio Libre de Estudios Superiores; *La poesía argentina en la época de la independencia,* por el doctor Angel Battistessa, y *Poesía invencionista,* por Edgard Bayley, en la Sociedad Argentina de Artes Plásticas (8 julio); *El sevillano Alberto Lista y Aragón,* por la doctora Clara Campoamor, en el Hogar Andaluz (10 julio); *Poemas franceses,* por el doctor Angel J. Battistessa, en el Instituto Francés de Estudios Superiores; *La canción popular italiana,* por Cesare Brero, en la Sala Ricordi; *William Blake y su tiempo,* por Enrique Luis Revol, en el Colegio Libre de Estudios Superiores, y *Los jóvenes escritores argentinos,* por Victoria P. Palacio, Ramón A. Capecci y Nethfer Rodríguez Cortina, en el Comité de la Juventud del Ateneo Iberoamericano (13 julio); *Escenario y actores,* por el comediógrafo italiano Alejandro de Stefani, en la Asociación Dante Alighieri; *La poesía de San Juan de la Cruz,* por el doctor Dámaso Alonso, en el Instituto de Cultura Religiosa Superior; *Vida de Cervantes y espíritu del Quijote,* por el doctor Leoncio Giannello, en el Ateneo Iberoamericano; *Algunos puntos de vista sobre la filosofía en los Estados Unidos de América,* por la doctora Elizabeth Flower, profesora de Filosofía en la Universidad de Pennsylvania, en el Centro de Estudiantes de Filosofía y Letras, y *Epistemología de las ciencias físicas",* por el doctor Carlos E. Prelat, en la Sociedad Científica Argentina (14 julio); *William Blake y su tiempo,* por Enrique Luis Revol, en el Colegio Libre de Estudios Superiores; *Algunos momentos de poesía,* por el doctor Cristovam de Camargo, en el Instituto Argentino-Brasileño de Cultura, y *Vida de Cervantes y espíritu del Quijote,* por el doctor Leoncio Gianello, en el Ateneo Iberoamericano (15 julio); *La antigua poesía popular religiosa en España,* por el doctor Dámaso Alonso, en los "Cursos de Cultura Católica (16 julio); *La epistemología y la cultura filosófica en la Universidad,* por el doctor Carlos E. Prelat, en el Grupo argentino de la Academia Internacional de Historia de las Ciencias (15 julio); *La torre de los panoramas* (Pasión y vida de un gran poeta: Julio Herrera Reissig), por el doctor Gustavo Caraballo, en la Asociación de Estudiantes y

Egresados de Bellas Artes; *Núñez de Arce, el poeta de la duda,* por E. Pérez Santamarina, y *Gustavo Adolfo Bécquer y sus rimas,* por Ana María Peña, en el Hogar Andaluz (17 julio); *Tirso de Molina,* por la doctora Clara Campoamor, en la Asociación Patriótica Española; *La Rochefoucauld; el hombre y el filósofo,* por Paul Bénichou, en la Alanza Francesa (21 julio); *Estructuración del Santos Vega,* por Elbio Bernárdez Jacques, en la "Peña Argentina" (22 julio); *El pensamiento político en Aristóteles y en Dante,* por el doctor Rodolfo Martínez, en el Instituto Superior de Filosofía (23 julio); *Forma, esencia y sentido oculto en la poesía de Enrique Larreta,* por Héctor Prat, en el Ateneo Popular de La Boca; *La novela, pretexto sin frontera para el vuelo del espíritu,* por Juana Caputo Gioia, en el Club Oriental, y *El teatro de Chejov,* por el doctor Blas Raúl Gallo, en el Círculo de Amigos de la URSS "Aníbal Ponce" (24 julio); *Boscán y sus innovaciones,* por Inés Dunkan Bosh, *Garcilaso de la Vega,* por Elvira Campi, y *Gutierre de Cetina, el poeta del amor,* por Susana Quinterno, en la Biblioteca del Consejo de Mujeres (27 julio); *Tirso de Molina,* por la doctora Clara Campoamor, en la Asociación Patriótica Española (28 de julio, 4 y 11 de agosto); *André Malraux y la aventura,* por Jean Pénard, en la Alianza Francesa (28 julio); *Ligereza y gravedad en la poesía de Manuel Machado,* por el doctor Dámaso Alonso, en la Facultad de Filosofía y Letras (29 julio); *Los "Grafitos" de González Prada y "Los Abrojos" de Rubén Darío,* por José María Monner Sanz, en el Colegio Libre de Estudios Superiores; *La criminología en la novela policial,* por el doctor Miguel Herrero Figueroa, en la Sociedad Argentina de Criminología (10 agosto); *El arte de la creación literaria,* por el doctor Juan P. Ramos, en el Instituto Popular de Conferencias; *Iniciación del modernismo en Hispanoamérica,* por el doctor José María Monner Sanz; *Joaquín V. González y los poemas del Kabir,* por Carlos Castiñeiras, en la Agrupación Labor; *La filosofía de Hegel,* por Guido de Ruggiero, en la Facultad de Filosofía y Letras (11 agosto); *Las palabras y el escritor,* por el doctor Marcelo Menasché, en la Sociedad Argentina de Estudios Lingüísticos, y *El pensamiento italiano a través de un siglo,* por Guido de Ruggiero, en la Asociación Dante Alighieri (18 agosto); *Baudelaire y el dandismo,* por Julio Ellena de la Sota, en el Club Amigos del Teatro, y *La mujer y la escritora en Gertrudis Gómez de Avellaneda,* por Juana Pomerantz, en el Hogar Andaluz (21 agosto); *Galileo y Vico,* por Guido de Ruggiero, en la Asociación Dante Alighieri (23 agosto); *Mujeres novelistas,* por Elizabeth Dall, en la Asociación Argentina de Cultura Inglesa; *La alegría y el dolor en Martín Fierro,* por la Asociación de Graduadas del Colegio Nacional de Concepción del Uruguay, y *La esencia*

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

poética y los motivos de inspiración, por Mario Luis Descotte, en el Ateneo Iberoamericano (26 agosto); *Los temas poéticos en la tradición bíblica, las obras clásicas y las letras modernas,* por Angel J. Battistessa, y *Lengua y literatura: historia de su enseñanza en la Argentina hasta el siglo* XIX, por Raúl J. Moglia, en el Centro de Profesores Diplomados de Enseñanza Secundaria (9 de septiembre); *El positivismo y su influencia,* por el doctor Francisco Romero, en el Colegio Libre de Estudios Superiores, y *Carlos Baudelaire,* por Paul Bénichou, en la Alianza Francesa (20 septiembre); *Fray Luis de León y el órgano de Salinas,* por Juan Carlos Sabat Pebet, en el Ateneo Iberoamericano (21 septiembre); *Edgard Poe y el modernismo en América,* por José María Monner Sanz, en el Colegio Libre de Estudios Superiores; *Puntos principales del existencialismo,* por el doctor Humberto J. Volpi, en la Asociación Sigma Roh (22 septiembre); *Actitud filosófica de Balmes,* por Ismael Quiles, en la Facultad de Filosofía y Letras, y *O'Neill y el teatro contemporáneo,* por León Mirlas, en la Librería Juan Cristóbal (24 septiembre).

Centroamérica

Una misión universitaria de México sustentó un ciclo de conferencias en la ciudad de Guatemala, habiéndola integrado los doctores Leopoldo Zea, Paula Gómez Alonso y Francisco Monterde, el profesor Alberto María Carreño y el licenciado Salvador Azuela. La del doctor Zea fué *En torno a una nueva conciencia hispanoamericana,* en la Facultad de Humanidades de la Universidad de San Carlos; La del doctor Monterde sobre *La novela en América,* y la del licenciado Azuela sobre *La personalidad de don Justo Sierra.*

Está en marcha el proyecto de fundar en la Universidad de El Salvador la Facultad de Humanidades.

El centenario del nacimiento del doctor Ramón Rosa, eminente orador, escritor e historiador hondureño, fué celebrado en Honduras (14 julio). El doctor Rosa fué el reinstaurador de la Universidad Central de Tegucigalpa. Bajo el auspicio del gobierno de Honduras se publican sus obras, dentro de la serie "Oro de Honduras".

Cuba

Durante la octava sesión de la Escuela de Verano de la Universidad de La Habana, el doctor Raimundo Lazo, catedrático de la Escuela de Filosofía, sus-

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

tentó un curso sobre *La novela hispanoamericana contemporánea,* y sustentaron conferencias: el doctor Roberto López Goldarás, sobre *Los poetas cubanos y el valor de la poesía como medio auxiliar del maestro en la enseñanza y formación del espíritu del niño*; el poeta Nicolás Guillén, sobre *Los poetas bisiestos del Brasil*; el doctor John Andrew Hamilton, *Notas sobre la poesía actual,* y el doctor José Antonio Fernández de Castro, *Los amigos norteamericanos de Ricardo del Monte.*

Conferencias.—Dante, Ravenna y el Paraíso, por el doctor Aurelio Boza Masvidal (25 mayo); *San Juan de la Cruz. Vida, camino: La noche oscura,* y *San Juan de la Cruz: El cántico espiritual,* por la doctora María Zambrano, en el Lyceum (4 y 11 de junio); *Sartre y su teatro,* por el doctor Francisco Parés, en el Lyceum (21 y 28 de octubre), y *Amigos cubanos de Ricardo Palma,* por el doctor Rafael Heliodoro Valle (14 octubre).

Chile

Conferencias.—El teatro y la B. B. C. de Londres, por Angel Ara, en el Instituto Chileno-Británico de Cultura (11 junio); *Víctor Hugo y Alfonso Daudet a través de sus descendientes,* por Augusto D'Halmar, en el salón de honor de la Universidad de Chile (17 junio); *Un verso del Dante,* por Camilo Viterbo, en el salón de honor de la Universidad de Chile (28 junio); *Los poetas del pueblo,* por Víctor Domingo Silva, en la Casa del Pueblo (30 junio); *Poetas, escritores y periodistas de América,* por Rosa Valdés Ulloa, en la Asociación Cristiana de Jóvenes (6 julio); *La literatura y la cultura francesa desde 1789 a 1848,* por M. Leonce Clement, en el Instituto Chileno-Francés de Cultura (12 julio); *La filosofía francesa contemporánea,* por Francisco Meyer, en el salón de honor de la Universidad de Chile (16 julio); *El pensamiento de Alberto Camus,* por Etienne Froix, en el salón de honor de la Universidad de Chile (20 julio); *La filosofía de la música,* por Eduardo Alfonso Hernán, en el salón de honor de la Universidad de Chile (21 julio); *Personalidad de la literatura hispanoamericana,* por Dolores Martí de Cid, en la Universidad de Chile (23 julio); *Orígenes de la novelística hispanoamericana,* por Guillermo Kaul, en la Universidad de Chile (27 julio); *La comedia de la acción: estudios sobre teatro español,* por Corpus Barga (10 agosto); *La mujer chilena en la poesía contemporánea,* por Alejandro Victoria, en Radio Minería (10 agosto); *La musa de Garcilaso y la poesía del Siglo de Oro,* por Dámaso Alonso, en la Universidad

de Chile (12 agosto); *Ligereza y gravedad en la poesía de Manuel Machado,* por Dámaso Alonso, en el Instituto Chileno de Cultura Hispánica (17 agosto); *Variaciones críticas acerca del teatro de Tirso, Lope de Vega y Calderón de la Barca,* por Rafael Coronel, en el Departamento de Cultura y Publicaciones del Ministerio de Educación (5 septiembre); *Don Quijote y don Juan Tenorio, personajes eternos y universales,* por José María Souviron, y *El problema de España en los escritores de la generación del 98,* por Pedro Laín Entralgo, en el Instituto Chileno de Cultura Hipánica (6 septiembre); *El existencialismo,* por Guido Ruggiero, en la Universidad de Chile (10 septiembre); *Tirso de Molina, el genio y el ingenio, La poesía de Angel Cruchaga, El estilo y el criollismo en Mariano Latorre,* por Eleazar Huerta, en la Universidad de Chile (24, 28 y 30 septiembre).

El poeta Angel Cruchaga Santamaría recibió el Premio Nacional de Literatura, en el salón de honor de la Universidad de Chile, habiendo hecho uso de la palabra el Subsecretario de Educación, señor Julio Arriaga A.

Sobre *La Divina Comedia* ha sustentado un curso libre en la Escuela de Invierno de la Universidad de Chile, el profesor Godofredo Tito Iommi.

El PEN Club festejó al señor Juvenal Hernández por haber sido reelecto Rector de la Universidad de Chile; a don Eduardo Barrios, por la edición de su última obra *Gran señor y raja-diablos,* y a Luis Meléndez, por haber obtenido el Premio Atenea, con que fué estimulada su novela *El unicornio, la paloma y la serpiente.*

México

Conferencias.—El filósofo Jacques Maritain, por el licenciado Luis Rabasa y Robles Gil, en la Alianza Francesa de Monterrey (11 mayo); *Función social de la literatura,* por el licenciado Rafael Perera Castellot, en el Instituto Campechano (20 mayo); *Henri Bergson,* por el licenciado Raúl Rangel Frías, en la Alianza Francesa de Monterrey (8 junio); *Teatro sagrado y teatro profano en el siglo de oro español,* por el doctor Marcel Bataillon, en la Facultad de Filosofía y Letras (15 junio); *Religión y filosofía de Máximo Gorki,* por José C. Mancisidor, y *Semblanza de Don Quijote y Sancho Panza* por el doctor Alfredo Ramos Espinoza, en el Centro Veracruzano de Cultura (18 y 25 junio); *La joven poesía española de post-guerra,* por José Vila Selma, en el Casino Español de México (22 junio); *Voltaire y el pensamiento ruso,* por René Marchand, en el Instituto Francés de la América Latina (28 junio); *El centenario de Chateaubriand,* por

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

M. Bouchout, en el Instituto Francés de la América Latina (7 julio); *Humanistas de la América Española* y *El periodismo en la América Española,* por el doctor Rafael Heliodoro Valle, en la Escuela de Verano de la Universidad Michoacana (6 y 7 julio); *El novelista Pérez Galdós* y *El Quijote* (Teoría de la pintura ultramoderna), en la misma Escuela (8 y 9 julio); *La poesía mexicana en la primera mitad del siglo XIX,* por Enrique Uhthoff, en la Sala de Conferencias del Palacio de Bellas Artes (13 julio); *El valor filosófico de la literatura provinciana,* por el licenciado Armando Olivares Carrillo, en el Seminario de Cultura Mexicana (21 julio); *El periodista Justo Sierra,* por el doctor Rafael Heliodoro Valle, en la Hemeroteca Nacional (23 julio); *La France d'Outremer. Aspects litteraires,* por Edmond Bouchout, en el Instituto Francés de la América Latina (26 julio); *Dante y los grandes poetas hispanoamericanos,* por el licenciado Erasmo Castellanos Quinto, en la Escuela Nacional Preparatoria (6 agosto); *La imagen de América en la mentalidad mexicana actual* (en José Vasconcelos, Alfonso Reyes y Antonio Caso), por Juan Hernández Luna, en la Universidad Michoacana (9, 10 y 11 agosto); *Ramón López Velarde, primer angustiado,* por Miguel Guardia, en el Instituto Francés de la América Latina (14 agosto); *El pensamiento filosófico y literario de Rusia,* por Armen Ohanian, en la Universidad Michoacana (9 al 13 agosto); *El huerto de Lope, la celda de Tirso y la librería de Calderón,* por Federico García Sanchiz, en el Casino Español de México (8 agosto); *La significación de un poeta,* por Vicente Magdaleno, en la Biblioteca Cervantes (11 agosto); *Un humanista mexicano del siglo XVI: Fray Diego Valadés,* por el licenciado Gabriel Méndez Plancarte, en la Acción Cultural Mexicano-Argentina (28 septiembre); *La crisis espiritual de Lope de Vega,* por el doctor Casimiro Morcillo González, en el Casino Español (1º octubre); *Existencialismo,* por el doctor Eduardo Nicol, en "Los Amigos de las Españas" (15 octubre); *El poeta Francisco González León,* por el licenciado Salvador Azuela, en Acción Cultural Mexicano-Argentina (29 octubre); *Garcilaso y los límites de la estilística, Forma y espíritu en la poesía de Fray Luis de León, Monstruosidad y belleza en el "Polifemo" de Góngora* y *Lope, símbolo del barroco,* por el doctor Dámaso Alonso, en El Colegio de México (11, 12, 15 y 16 noviembre); *El romancero en América,* por Luis Santullano, en "Los Amigos de las Españas" (12 noviembre); *España y la novela* y *La poesía lírica y España,* por el doctor Dámaso Alonso, en el Casino Español (17 y 18 noviembre).

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

El insigne poeta don Enrique González Martínez presidió el "Homenaje a las letras mexicanas" que llevó a cabo el Instituto de Relaciones Culturales Mexicano-Uruguayo, en el local de la Sociedad de Autores (28 mayo).

El Premio Nacional de Literatura 1947 fué conferido a don Carlos González Peña, autor de varios libros: *Historia de la literatura mexicana, Gramática Castellana, El patio bajo la luna, Flores de pasión y de melancolía, El hechizo musical, Gente mía, El nicho iluminado, Mirando pasar la vida, Claridad en la lejanía, El alma y la máscara, Más allá del mar* y *La fuga de la quimera.*

En el Teatro de Bellas Artes se efectuó la temporada 1948, presentando *Judith* de Friederich Hebbel, traducción de Ricardo Baeza, música incidental de Arthur Honegger; *El sueño de una noche de verano* de Shakespeare, traducción de José Arnaldo Márquez y Marcelino Menéndez y Pelayo; y *Astucia,* adaptación teatral para niños por Salvador Novo, de la novela de Luis G. Inclán.

En la Universidad de Nuevo León, durante los Cursos de Verano, bajo la dirección de José de J. Aceves, el PROA Grupo o Compañía Mexicana de Comedia, llevó al escenario *La cueva de Salamanca* y *El retablo de las maravillas* de Cervantes (14 y 16 agosto).

El grupo teatral "La Linterna Mágica" que dirige Ignacio Retes, representó *Israel,* drama en tres actos de José Revueltas, en el Sindicato Mexicano de Electricistas (27 mayo).

Bajo el auspicio del Casino Español de México, se conmemoró el sexto centenario del nacimiento del Infante don Juan Manuel, el primer prosista medieval de la lengua castellana, habiendo pronunciado una breve introducción el señor Ricardo Alcázar y leído *El mancebo que casó con mujer brava,* escenificado por Alejandro Casona (27 septiembre); el crítico Florentino Torner sustentó, con igual motivo, una disertación sobre dicho personaje prócer (27 septiembre); y se representó la comedia *Del rey abajo, ninguno* de Fernando de Rojas Zorrilla, gran dramaturgo español cuyo tercer centenario de muerte se conmemoraba (4, 11 y 18 octubre).

Huis Clos de Jean Paul Sartre fué representado por Teatro de Arte Moderno, bajo el auspicio del Instituto Francés de la América Latina, en el Sindicato Nacional de Telefonistas (2 septiembre).

Ha quedado constituída la nueva directiva de la Sociedad de Novelistas, Ensayistas y Poetas: presidente, Francisco Rojas González; vicepresidente, Emilio Romo, y tesorero, José María Benítez.

El doctor Gabriel Méndez Plancarte sustentó un ciclo de conferencias, a invitación del Taller del Estilo, en San Luis Potosí, en torno a los temas siguientes: *Los fundadores del humanismo mexicano, El humanismo barroco, El humanismo criollo* y *El humanismo en el México independiente.*

En el Instituto Tecnológico de Monterrey, el profesor Porfirio Martínez Peñaloza sustentó un cursillo de *Poesía Mexicana contemporánea*; en la Universidad de Nuevo León el doctor Raimundo Lida disertó sobre *La creación poética* y otros temas de su especialidad, y el doctor Rafael Heliodoro Valle sobre *El periodismo en la América Española* (30 julio).

Perú

Al conmemorarse (6 enero) el primer centenario del nacimiento de don Manuel González Prada —uno de los grandes hombres de letras que ha producido nuestra América— se ha recordado su rica producción impresa: *Páginas libres, Minúsculas, Horas de lucha, Presbiterianas, Exóticas, Bajo el oprobio, Trozos de vida, Baladas peruanas, Anarquía, Grafitos, Nuevas páginas libres, Libertarias, Figuras y figurones, Baladas, Prosa menuda, El Tonel de Diógenes* y *Adoración.* Su viuda, la señora Adriana de Verneuil de González Prada, publicó en Lima sus memorias bajo el título de *Mi Manuel.* Hay un premio "Manuel González Prada" instituído por el Estado para premiar la mejor tesis universitaria, y en este año lo ganó el señor Leopoldo Vidal M. con *Poesías de los Incas.*

Fué puntualizado el 60 aniversario del nacimiento del notable escritor Abraham Valdelomar: en la Asociación Nacional de Escritores y Artistas, el doctor Augusto Tamayo Vargas leyó su ensayo *Peripecia del mar y de la costa en Abraham Valdelomar* (22 abril); se colocó la primera piedra del parque "Abraham Valdelomar", en Ica, su ciudad natal, y en debate de mesa redonda se conversó en torno a los "Ideales estéticos de Valdelomar", en el grupo "Insula", en Miraflores.

En el Concurso de Autores Teatrales, el señor Raúl Deustua obtuvo el primer premio por su tragedia bíblica *Judith,* correspondiendo el segundo al señor Pedro del Pino Fajardo por *La Bellido de Huamanga,* y el tercero al señor Jorge Eduardo Eielson por *Maquillaje* (2 junio).

El Premio "Alejandro Deustua" (de Filosofía) fué dado al señor Gabriel Martínez del Solar por *La intencionalidad, una relación entre Franz Brentano y Tomás de Aquino,* y el Premio "José Santos Chocano" (de Poesía) al señor Gustavo Valcárcel, por *Donde la muerte es vencida.*

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

Una charla sobre el teatro nacional se efectuó bajo el auspicio de "Insula", tomando parte en ella los señores Augusto Tamayo Vargas, Edmundo Barbero, José Alfredo Hernández y Pablo Madalengoitia Aubry (21 mayo).

La Asociación de Artistas Aficionados, para celebrar el X aniversario de su fundación, escenificó en el Teatro Municipal *El hijo pródigo,* auto sacramental peruano del siglo XVII, de Espinosa Medrano, conocido por "el Lunarejo".

Un ciclo de conferencias, organizado por el Instituto Riva Agüero con la colaboración de la Sociedad Peruana de Filosofía, se ciñó a los temas siguientes: *El existencialismo en Kierkegaard,* por el padre Sievera (1º octubre); *Nietzsche, precursor del existencialismo,* por el doctor Enrique Barboza (8 octubre); *La modalidad existencialista en Heidegger,* por el doctor Alberto Wagner de Reina (16 octubre); *Haspers, filósofo exsitencialista,* por el doctor Honorio Delgado (22 octubre); *El existencialismo de Juan Pablo Sartre,* por el doctor Francisco Miró Quesada (29 octubre); *El existencialismo cristiano: San Agustín, Pascal y Gabriel Marcel,* por el doctor Víctor Andrés Belaúnde (2 noviembre), y *Apreciación general del existencialismo,* por Mario Alzamora Valdez (11 noviembre).

Conferencias.—El idioma castellano y sus grandes representativos en América, por el doctor José Gabriel Cossío, en la Universidad del Cusco (24 abril); *Los precursores de la literatura mexicana en el siglo XVII,* por el licenciado Jesús Flores Aguirre, en la Universidad Mayor de San Marcos (15 mayo); *Poesía modernista,* por Roberto McLean Ugarteche, en el Liceo Santa Rosa (18 mayo); *La persistencia del pensameinto francés en la literatura mexicana,* por el licenciado Jesús Flores Aguirre (28 mayo); *Don Juan desconocido,* por Corpus Barga, en la Universidad Mayor de San Marcos (26 mayo); *Valor formativo de la composición castellana,* por el doctor José Jiménez Borja (4 junio); *Balmes y Santo Tomás de Aquino,* por el R. P. Felipe Mc. Gregor, en el Instituto Riva-Agüero (10 junio); *El nuevo mundo en la literatura española de la Edad de Oro,* por el doctor Aurelio Miró Quesada Sosa (16 junio); *Luis G. Urbina, flor del romanticismo,* por el licenciado Jesús Flores Aguirre (18 junio); *Balmes y la historia de la civilización,* por el doctor Víctor Andrés Belaúnde, en el Instituto Riva-Agüero (23 junio); *Rasgos biográficos del poeta Roberto Frost,* por Miss Lessie Frost, en el Instituto Cultural Peruano-Norteamericano (23 junio); *Biografía lírica de Enrique González Martínez,* por el licenciado Jesús Flores Aguirre (25 mayo); *Estudios sobre la literatura americana,* por el doctor Eugene Delgado Arias, agregado cultural de la embajada de los Estados Unidos,

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

en el Instituto Cultural Peruano-Norteamericano (30 junio); *Balmes y Descartes*, por el doctor Jorge del Busto, en el Instituto Riva-Agüero (1º julio); *Emily Dickinson, espíritu esotérico*, por el doctor Eugene Delgado Arias, en el Instituto Cultural Peruano Norteamericano (30 junio); *Raíces filológicas del castellano*, por Justo Pérez Urbel, en la Universidad del Cusco (6 junio); *Unamuno* y *Desarrollo y espíritu de la comedia de Lope de Vega*, por el doctor Marcel Bataillon, en la Universidad Mayor de San Marcos (19, 23 y 27 agosto).

República Dominicana

En la Facultad de Filosofía de la Universidad de Santo Domingo, el doctor Antonio del Valle Llano sustentó un breve curso de *Historia de la literatura española*; y el doctor Carlos Federico Pérez sobre *Historia de la literatura dominicana y de Latinoamérica.*

Necrología

Arturo Jiménez Pastor. Nacido en San Nicolás, Argentina (1872), Jiménez Pastor inició sus actividades docentes como catedrático de Literatura y Castellano en los colegios Nacional de Buenos Aires y Bernardino Rivadavia (1913); fué profesor adjunto de Literatura Argentina en la Facultad de Filosofía y Letras (1922-1935), y más tarde de Literatura Iberoamericana. Fué director del Instituto de Cultura Latinoamericana. Deja varias novelas, ensayos, estudios y monografías sobre literatura argentina, habiendo publicado: *Versos de amor, Estela lírica,* y cuatro obras dramáticas: *La rendición, El rival de Lamartine, Luz de sombra* y *La prueba de fuego.* Falleció el 4 de junio.

Héctor González. Nació en Monterrey en 1882. Fué el primer Rector de la Universidad de Nuevo León, y redactor de la "Revista Contemporánea" (1909). Sus libros: *Estudios literarios, El negrito poeta, Siglo y medio de cultura nuevoleonesa, Historia general de la literatura* y una traducción de "El Cuervo" de Poe. Murió el 2 de agosto.

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

PUBLICACIONES RECIBIDAS

Argentina en marcha.—Comisión Nacional de Cooperación Intelectual. Buenos Aires. Tomo I, 1947.

Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas. Núm. 16. Universidad Nacional Autónoma de México, 1948.

ARÉVALO, T. e IVÁ, E.—*Conveniencia de los concordatos.* Editorial Optima. Bogotá, 1937.

AYARRAGARAY, CARLOS A.—*Castigo doctrinario y moral.* Librería Jurídica. Buenos Aires, 1948.

AHUMADA, JUAN ANTONIO.—*El hombre, medida de las cosas.* Universidad Nacional de Córdoba. Facultad de Filosofía y Humanidades. Núm. 3. Córdoba, 1948.

Annual Report of the Librarian of Congress for the Fiscal Year Ending. June, 1947.

ARAUJO, GONZALO.—*González Suárez, libro de moral abierto al estudiante.* (Conferencia.) Quito, 1947.

BERENGUER CARISOMO, ARTURO.—*Las ideas estéticas en el teatro argentino.* Comisión Nacional de Cultura. Instituto Nacional de Estudios de Teatro. Buenos Aires, 1947.

Cervantes en Antioquia. En el cuarto centenario del autor del Quijote. Medellín. Tip. Universidad, 1947.

CÉSPEDES DE ESCANAVERINO, URSULA.—*Poesías.* (Selección y prólogo de Juan J. Remos.) Cuadernos de Cultura. Octava Serie. Núm. 2. Publicaciones del Ministerio de Educación. Dirección de Cultura. La Habana, 1948.

CAMPOS, CARLOS.—*Reflexões sobre a relatividade.* Livraria José Olympio Editora. Rio de Janeiro y São Paulo.

CRUZ COSTA JOÃO, PROF.—*A Situação da Filosofia no Brasil e em autros Paises de America.* Separata da revista "Medicina Moderna".

CHEMINS DU MONDE.—*Civilisation.* Editions de Clermont. Núm. 1. París, 1947.

Del panorama internacional. Núm. 3. Escuela Normal Superior. Sría. Educ. Púb. México, 1948.

ESCAMILLA, MANUEL LUIS.—*Introducción a un proceso educativo funcional.* Editorial "El Libro de Guatemala". Guatemala, C. A., 1948.

Estructura y normas del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 1947.

Europa, continente cultural. Universidad Nacional de Cuyo. Facultad de Filosofía y Letras. Mendoza, Argentina, 1947.

GALLEGOS, RÓMULO. Discurso pronunciado en su honor en la Universidad de Columbia, Estados Unidos de América, el día 9 de julio de 1948.

GIBSON, CHARLES.—*The Inca Concept of Sovereignty and the Spanish Administration in Peru.* The University of Texas Press, Austin, 1948.

HUFF, MARY CYRIA (Sister).—*The Sonet No me mueve mi Dios.* Its theme in Spanish Tradition. Congregation of the Sisters of the Precious Blood Salen Heights, Dayton, Ohio. Washington, D. C., 1948.

HOLMES, JR., URBAN T.—*A New Interpretation of Chrétien's. Conte del Graal.* University of North Carolina. Studies in the Romance Languages and Literatures. Chapel Hill. Number eight, 1948.

Intellectual Trends in Latin America. The University of Texas Press, Austin, Texas, 1945.

ICAZA, JORGE.—*Huairapamushcas.* Novela. Casa de la Cultura Ecuatoriana. Quito, Ecuador, 1948.

INSÚA RODRÍGUEZ, RAMÓN (DR.)—*Miguel de Cervantes. El Hombre y su obra.* Colección de Literatura e idiomas. Universidad de Guayaquil, Ecuador, S. A.

JARAMILLO VALENCIA, HERNANDO.—*Lanzamiento del arrendatario.* Tesis para optar el título de Doctor en Ciencias Económicas y Jurídicas. Bogotá, 1947.

LÓPEZ ESNAURRÍZAR, MIGUEL (Dr.)—*Dolores mortales.* (Algias-espasmos y distrofias esplácnicas.) México, D. F., 1947.

Los exámenes universitarios del doctor José Ignacio Bartolache en 1772. (Prólogo de Francisco de la Maza.) Suplemento al Núm. 16 de los Anales de Investigaciones Estéticas. Universidad Nacional Autónoma de México. Imprenta Universitaria. México, 1948.

Laval Théologique et Philosophique. Volume III. Núm. 1. Editions de L'Université Laval. Québec, Canada.

Las Malvinas son argentinas. (Recopilación de antecedentes.) Secretaría de Educación de la Nación. Publicación Núm. 1. de la Subsecretaría de Cultura. Julio, 1948.

LO CELSO, ANGEL T.—*Sentido espiritual de la arquitectura en América.* Universidad Nacional de Córdoba. Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Nº 2. 1948.

NOVOA RODRÍGUEZ, MILCÍADES.—*Consideraciones sobre cesantía y jubilación en Colombia.* Tesis para optar el título de Doctor en Derecho y Ciencias Políticas. Facultad de Ciencias Económicas y Jurídicas. Imprenta Departamental. Bogotá, 1947.

PÉREZ GALDÓS, BENITO.—*Crónica de la quincena.* Edited with a preliminary study by William H. Shoemaker. Princeton. University Press, 1948.

Primitive Man. Vol. 20 Núm. 4. October, 1947. Published by the Catholic Anthropological Conference, Washington, 17, D. C. Vol. 21. Núms. 1 and 2. January and April, 1948.

PIORERA, LUIS AGUSTÍN.—*Trasmundo.* Novela. Buenos Aires, 1948.

POMES, VÍCTOR.—*Derecho internacional y diplomacia.* Montevideo, 1948.

ROMANELL, P.—*The ways of Peace and War.* The Personalist.

Régimen atenuado de disciplina. Ministerio de Justicia e Instrucción Pública. Dirección General de Institutos Penales de la Nación, Penitenciaria Nacional (U. 1). Rep. Argentina. Buenos Aires, 1948.

RUMMEL, LEO L.—*The Anticlerical Program as a Distruptive Factor in the solidarity of the Late French Republics.* Reprinted from the Catholic Historical Review. Vol. XXXIV. Nº 1. April, 1948.

RODRÍGUEZ, GUILLERMO HÉCTOR.—*La filosofía en México.* México. D. F.

RODRÍGUEZ, GUILLERMO HÉCTOR.—*Etica y jurisprudencia.* México. D. F., 1947.

SÁNCHEZ, JOSÉ M., PROF. *Gramática de la lengua zoque.* Cuadernos de Chiapas. Núm. 13. Segunda Edición, 1948.

Some Educational and Anthropological Aspects of Latin America. The University of Texas Press, Austin, 1948.

TRENTI ROCAMORA, J. LUIS.—*La cultura en Buenos Aires hasta 1810.* Buenos Aires, 1948.

TOLENTINO ROJAS, VICENTE, Agr.—*Reseña geográfica, histórica y estadística de la República Dominicana.* Sección de publicaciones. Ciudad Trujillo, 1948.

REGISTRO DE REVISTAS

(NUMERO 31)

Abside.—Revista de cultura mexicana. Publicación trimestral. México, D. F. Tomo XII. Núm. 3. Julio-septiembre, 1948.

Archivo José Martí.—Publicado por el Ministerio de Educación. Dirección de Cultura. La Habana, Cuba, 1945. Tomo IV. Núm. 2. Enero-junio, 1948.

Armas y Letras.—Boletín mensual de la Universidad de Nuevo León. Editado por el Departamento de Acción Social Universitario. Año V. Núms. 6, 7, 8. Junio, julio, agosto, 1948.

Asomante.—Revista trimestral. La edita la Asociación de Graduadas de la Universidad de Puerto Rico. Año III. Vol. III. Núm. 2. Abril-junio, 1947. Año IV. Vol. IV. Núm. 1. Enero-marzo, 1948.

Atenea.—Revista mensual de ciencias, letras y artes. Publicada por la Universidad de Concepción (Chile). Año XXV. Tomo LXXXIX. Núm. 275. Año XXV. Núm. 277. Julio, 1948.

Boletín Bibliográfico.—Publicado por la Biblioteca Central de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima. Año XXI. Núms. 1, 2. Junio, 1948.

Boletín Bibliográfico Mexicano.—Editado por la Librería de Porrúa Hnos. y Cía. México, D. F. Año IX. Núms. 101-102, 103-104. Mayo-junio, Julio-agosto, 1948.

Boletín de Información.—Embajada de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, México, D. F. Año V. Núms. 39. Septiembre, 1948 (241). 41. Octubre, 1948 (243). 42. Octubre, 1948 (244). 45. Noviembre, 1948 (247).

Boletín de la Academia Venezolana Correspondiente de la Española.—Caracas, Tipografía Americana. Año XIV. Núm. 56. Octubre-diciembre, 1947.

Boletín de la Unión Panamericana.—Publicación de la Unión de Repúblicas Americanas. Washington, D. C. Vol. LXXXII. Núms. 8, 9, 10. Agosto, septiembre, octubre, 1948.

Boletín Matemático.—La revista matemática más antigua del hemisferio austral. Buenos Aires, R. A. Año XXI. Núm. 2 (274). Julio de 1948.

Catholic Educational Review (The).—Washington, D. C. Volume XLI. Numbers 7, 8. September, October, 1948.

Catholic Historical Review (The).—The Catholic University of America Press. Lancaster, Pennsylvania. Volume XXXIV. Number 2. July, 1948.

Cuadernos Dominicanos de Cultura.—Ciudad Trujillo, Distrito de Santo Domingo, R. D. Año V. Núms. 56, 57. Abril, mayo, 1948. Vol. V.

El Monitor de la Educación Común.—Organo del Consejo Nacional de Educación. Buenos Aires. Año LXVI. Núms. 901-904. Enero-abril, 1948.

Educación.—Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, Perú. Núm. 5, 1947.

Estilo.—Revista trimestral de cultura. San Luis Potosí. Núm. 9. Enero-febrero-marzo, 1948.

Estudios.—Mensuario de cultura general. Santiago de Chile. Año XVI. Núms. 184, 185, 186. Mayo, junio, julio, 1948.

Europe.—Revue mensuelle. Núm. 11. Novembre, 1946. Núms. 15, 16, 17, 18. Mars, Avril, Mai, Juin, 1947.

Gaceta Judicial.—Publicación mensual. Organo de la Corte Suprema de Justicia de la Rep. del Ecuador. Quito, Ecuador. Año LI. Serie VII. Núm. 3. Julio-diciembre, 1946.

Guía Quincenal.—De la actividad intelectual y artística argentina. Comisión Nacional de Cultura. Año II. Núms. 27, 1ª quincena septiembre. 28, 2ª quincena septiembre, 1948.

Hispanic American Historical Review (The). Published Quarterly by Duke University Press. Durham, North Carolina, U. S. A. Vol. XXVI. November, 1946. Núm. 4.

Hispanic Review.—A Quarterly Journal Devoted to Research in the Hispanic Languages e Literatures. Published by the University of Pennsylvania Press. Volume XVI. July, 1948. Number 3.

Jus.—Revista de Derecho y Ciencias Sociales. México, D. F. Tomo XIX. Núm. 115. Febrero, 1948. Tomo XX. Núm. 116. Marzo, 1948.

La Nueva Democracia.—Revista trimestral publicada por el Comité de Cooperación en la América Latina, New York, N. Y. Volume XXVIII. Abril, julio, 1948. Núms. 2, 3.

Letras.—Organo de la Facultad de Letras y Pedagogía. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Núm. 38. Tercer cuatrimestre, 1947. Núm. 39. Primer cuatrimestre, 1948.

Letras del Ecuador.—Periódico de literatura y arte. Publicado por la Casa de la Cultura Ecuatoriana. Quito. Año III. Núms. 30, 31-32. Enero, febrero-marzo, 1948. Año IV. Núms. 33, 34. Abril, mayo, 1948.

Mercurio Peruano.—Revista mensual de Ciencias Sociales y Letras. Año XXIII. Vol. XXIX. Núms. 253, 255. Abril, junio, 1948.

Montezuma.—Revista del Pont. Sem. Nacional Mexicano. Tomo XV. Núms. 84, 85, 86. Agosto, septiembre, octubre, 1948.

New Mexico Quarterly Review (The).—Published by the University of New Mexico. Vol. XVIII. Autumn, 1948. Núm. 3.

Personalist (The).—Issued Quarterly by the University of Southern California. Volume XXIX. Núm. 4. Autumn, October, 1948.

Philosophy and Phenomenological Research.—Published for the International Phenomenological Society by the University of Buffalo. Buffalo, New

York. Vol. VI. Núm. 2. December, 1945. Vol. VII. Núm. 1. September, 1946. Vol. IX Núm. 1. September, 1948.

Revista Argentina de Derecho Internacional.—Organo del Instituto Argentino de Derecho Internacional. Buenos Aires. 2ª Serie. Tomo X. Núm. 3. Septiembre-diciembre, 1947. 2ª Serie. Tomo XI. Núm. 1. Enero-abril, 1948.

Review of Politics (The).—The University of Notre Dame. Notre Dame, Indiana. Vol. 10. Numbers 3, 4. July, October, 1948.

Revista Bimestre Cubana.—La Habana. Vol LIX. Núms. 1, 2 y 3. Enero-junio, 1947.

Revista de Derecho Internacional.—Organo del Instituto Americano de Derecho Internacional. Habana, Rep. de Cuba. Año XXII. Tomos LIII y LIV. Núms. 106 y 107. Junio y septiembre, 1948.

Revista de Estudios Jurídicos, Políticos y Sociales.—Publicación de la Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales. Universidad de San Francisco Xavier de Chuquisaca. Sucre, Bolivia. Año VII. Núm. 18. Diciembre, 1947.

Revista de Psicoanálisis.—Publicada por la Asociación Psicoanalítica Argentina, Filial Argentina de la Asociación Psicoanalítica Internacional. Buenos Aires. Tomo V. Núms. 3, 4. Febrero-marzo, Abril-mayo-junio, 1948.

Revista de Psiquiatría y Criminología.—Organo de la "Sociedad Argentina de Criminología" y de la "Sociedad de Psiquiatría y Medicina Legal de la Plata". Buenos Aires. Año XIII. Núm. 67. Abril-junio, 1948.

Revista de la Asociación de Maestros.—Organo oficial de la Asociación de Maestros de Puerto Rico. Vol. VII. Núm. 4. Mayo, 1948.

Revista de la Escuela Nacional de Jurisprudencia.—Universidad Nacional Autónoma de México. Tomo X. Núm. 37. Enero-Marzo, 1948.

Revista Interamericana de Educación.—Organo de la Confederación Interamericana de Educación Católica. Bogotá, Colombia.

Revista Javeriana.—Organo del Departamento de Extensión Cultural de la Pontificia Universidad Católica Javeriana. Bogotá. Tomo XXX. Núms. 146, 147, 148. Julio, Agosto, septiembre, 1948.

Revista Nacional.—Literatura. Arte, Ciencia. Ministerio de Instrucción Pública. Montevideo, Uruguay. Año XI. Núms. 111, 113. Marzo, mayo de 1948.

Revista Nacional de Cultura.—Ediciones del Ministerio de Educación Nacional. Dirección de Cultura. Caracas, Venezuela. Año IX. Núms. 68, 69. Mayo-junio-agosto, 1948.

Revue du Barreau (La).—De la Province de Québec. Tome 8, Núm. 7, septembre, 1948.

Scientia.—Revista bimestre de técnica y cultura. Organo de las Escuelas de Artes y Oficios y Colegios de Ingenieros "José Miguel Carrera" de la Universidad Técnica Federico Santa María. Valparaíso. Año XV. Núms. 69. Marzo, 1948. 2. Junio, 1948.

Speculum.—A Journal of Mediaeval Studies. Published Quarterly by the Mediaeval Academy of America. Volume XXIII. Number 3. July, 1948.

Studies in Philology.—Published Quarterly by the University of North Carolina Press Chapel Hill. Volume XLV. July, October, 1948. Numbers 3, 4.

Universidad.—Organo de la Universidad Interamericana de Panamá. Núm. 27. Segundo semestre, 1947.

Universidad.—Organo de la Universidad Nacional Autónoma de México. Volumen II. Núms. 19, 20, 21, 22. Julio, agosto, septiembre, octubre, 1948.

Universidad de Antioquia.—Medellín, Colombia. Núm. 86. Junio-julio-agosto, 1948.

Universidad de San Carlos.—Publicación trimestral. Guatemala. Núm. 4. Julio, agosto y septiembre, 1946. Núms. 8, 9. Julio, agosto y septiembre, octubre, noviembre y diciembre, 1947.

Universidad de San Francisco Xavier.—Sucre, Bolivia. Tomo XIV. Núms. 33 y 34. Enero-diciembre, 1946.

Universidad Nacional de Colombia.—Revista trimestral de cultura moderna. Bogotá. Núm. 11. Abril, 1948.

Universidad Pontificia Bolivariana.—Medellín, Colombia. Vol. XIII. Núm. 51. Febrero-mayo, 1948.

Vida.—Revista de orientación. México, D. F. Año XI. Núms. 170, 171, 172, 173. Julio, agosto, septiembre, octubre, 1948.

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. XVI. núm. 31

ULTIMAS PUBLICACIONES
DEL
CENTRO DE ESTUDIOS FILOSOFICOS
EDITORIAL STYLO

EDUARDO NICOL

LA IDEA DEL HOMBRE

FRANCISCO LARROYO

HISTORIA DE LA FILOSOFIA EN NORTEAMERICA

JOSÉ FUENTES MARES

KANT Y LA EVOLUCION DE LA CONCIENCIA SOCIOPOLITICA MODERNA

HOMENAJE A ANTONIO CASO
(Diversos ensayos sobre la obra y la personalidad del Ilustre Maestro Mexicano)

LEOPOLDO ZEA

ENSAYOS SOBRE LA FILOSOFIA EN LA HISTORIA

EDUARDO GARCÍA MÁYNEZ

LA DEFINICION DEL DERECHO. ENSAYO DE PERSPECTIVISMO JURIDICO

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

OBRAS COMPLETAS

DEL MAESTRO JUSTO SIERRA

EDICION NACIONAL DE HOMENAJE

publicada por la Universidad y dirigida por *Agustín Yáñez*

Volúmenes de que constará la Edición:

I. Estudio preliminar y obras poéticas.
II. Teatro y narraciones.
III. Crítica y ensayos literarios.
IV. Periodismo político.
V. Discursos.
VI. Viajes. *En tierra yankee. En la Europa latina.*
VII. *El Exterior.* Revistas Políticas y Literarias.
VIII. *La Educación Nacional.* Artículos y documentos.
IX. Semblanzas y ensayos históricos.
X. *Compendio de historia de la antigüedad.*
XI. *Historia general.*
XII. *Evolución política del pueblo mexicano.*
XIII. *Juárez, su obra y su tiempo.*
XIV. Epistolario y papeles privados.
XV. Apéndices. Iconografía. Bibliografía. Indices.

Han aparecido los volúmenes V, VI y VII. Están por aparecer el IV y el XIII. La Edición quedará concluída en enero de 1949.

Características: Cada volumen consta de 500 páginas aproximadamente. Los textos han sido cuidadosamente establecidos, anotados y proseguidos de índices de nombres y materias. De cada volumen se han hecho 250 ejemplares en papel especial, numerados, que sólo se venderán por suscripción completa; los nombres de los suscriptores aparecerán en el volumen final.

Condiciones de venta: La suscripción completa a los ejemplares numerados cuesta $ 420.00 si se paga a medida que los ejemplares vayan siendo entregados, y $ 375.00 si el pago es por anticipado, en un solo integro. Los ejemplares comunes, impresos en papel Biblios, se venderán sueltos y su precio fluctuará entre $ 15.00 y $ 20.00; también podrán ser adquiridos por suscripción, al precio de $ 225.00 si el pago se hace a medida que los volúmenes vayan siendo entregados, y $ 200.00 al contado. Los habituales descuentos a profesores y estudiantes sólo se harán en pagos al contado.

Pedidos y órdenes de suscripción a la

LIBRERIA UNIVERSITARIA

Justo Sierra 16 **México, D. F.**

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Julio-Septiembre
1948. t. xvi. núm. 31

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FILOSOFIA
Y
LETRAS

REVISTA DE LA FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

32

OCTUBRE - DICIEMBRE

1948

IMPRENTA UNIVERSITARIA

**UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32**

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

Rector:

LIC. LUIS GARRIDO

Secretario General:

LIC. JUAN JOSÉ GONZÁLEZ BUSTAMANTE

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Director:

DR. SAMUEL RAMOS

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

FILOSOFIA
Y
LETRAS

REVISTA DE LA FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA
UNIVERSIDAD N. DE MÉXICO

PUBLICACION TRIMESTRAL

DIRECTOR - FUNDADOR:
Eduardo García Máynez

SECRETARIO:
Juan Hernández Luna

Correspondencia y canje a Ribera de San Cosme 71
México, D. F.

Subscripción:

Anual (4 números)

En el país..... $7.00
Exterior ..... dls. 2.00

Número suelto..... $2.00
Número atrasado $3.00

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

Tomo XVI México, D. F., octubre-diciembre de 1948 Número 32

Sumario

ARTICULOS

		Págs.
Alfonso Reyes	*Introducción al estudio de la geografía clásica* . .	185
José Gaos	*"El ser y el tiempo" de Martin Heidegger* . .	205
Oswaldo Robles	*Noética del contingente y metafísica existencial* .	241
Joaquín Alvarez Pastor . .	*Formas de la vida humana.*	249
Leopoldo Zea.	*El positivismo y la nueva moral hispanoamericana.*	259
B. Ortiz de Montellano . .	*La poesía*	277
Juan Hernández Luna . .	*El neokantismo ante la tradición filosófica mexicana*	287

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

Rafael Moreno M.	*La experiencia y la naturaleza.* (John Dewey.)	311

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

Págs.

Emilio Uranga . . . . . *El existencialismo y la libertad creadora. Una crítica al existencialismo de Jean Paul Sartre.* (Vicente Fatone.) 318

Luis Villoro . . . . . *Filosofía del entendimiento.* (Andrés Bello.) 321

Juan Manuel Terán Mata . . . *La dogmática jurídica.* (Rudolf von Ihering.) 324

Bernabé Navarro B. . . . . *Documentos para la historia de la cultura en México. Una biblioteca del siglo XVII.* (Catálogo de libros expurgados a los jesuítas en el siglo XVIII.) 327

Luis Martínez Palafox . . . . *The Audiencia of New Galicia in the Sixteenth Century.* (A Study in Spanish Colonial System.) 335

Noticias de la Facultad de Filosofía y Letras . . . . . *J. H. Luna* 339

Publicaciones recibidas 345

Registro de revistas 346

INTRODUCCION AL ESTUDIO DE LA GEOGRAFIA CLASICA

1. *Los geógrafos griegos*

La navegación del Mediterráneo Oriental era ya cosa muy antigua cuando los griegos comenzaron a surcar sus aguas. Los viajes de los egipcios, tanto aquí como en el Mar Rojo, que comenzaron con las primeras dinastías, culminaron en el siglo XV a. C. Los cretenses de la Edad de Bronce, desde comienzos del tercer milenario a. C., crearon la primer talasocracia o imperio marítimo en el Mediterráneo, y por todos sus litorales diseminaron y establecieron factorías y puestos de comercio. Después, los fenicios, los grandes traficantes del Mediterráneo primitivo, exploraron el área entera hasta más allá de Gibraltar, partiendo primero de su gran puerto de Sidón situado en la costa levantina —y esto desde el siglo XIV a. C. según los más entusiastas: otros lo retraen al siglo XI a. C.—, y luego, desde el vecino emporio insular situado en Tiro. Sus colonos más importantes —los cartagineses— navegaron la costa atlántica hasta más allá de Cádiz a procura de las minas de estaño por el noroeste de España y sudoeste británico, y más al sur hasta las Azores —donde se han encontrado monedas púnicas del siglo IV a. C.—, y por otro lado, hasta más allá del Mar Rojo, sobre los litorales del Océano Indico en el Africa Oriental y el Asia Meridional, siempre en busca de codiciadas especias y metales preciosos. A creer a Herodoto, fueron marineros fenicios al servicio de los Faraones quienes, hacia el año 6,000 a. C., realizaron una portentosa circunnavegación del Africa, arrancando de su nido oriental.

Pero todos éstos eran viajes de lucro, empresas comerciales, y de ellos sólo han quedado las noticias más vagas e inciertas. El conocimiento que pudieron alcanzar los fenicios en punto a geografía y astronomía —sin du-

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. XVI. núm. 32

da indispensable para sus empresas— es cosa que hoy no podemos más que sospechar: en su codicioso afán de guardar su monopolio y el secreto de sus tesoros, lo ocultaron cuidadosamente. (Aun se dice que preferían echar a pique sus barcos cuando se sentían seguidos por un competidor posible.) Estaba reservado a los griegos, siempre movidos por la curiosidad y el genio aventurero, el redescubrir y realmente hacer conocer al mundo, primero el Egeo sembrado de islas e islotes, luego el Mediterráneo en general y el Mar Negro, y finalmente las costas del Atlántico y del Océano Indico. A diferencia de los exploradores modernos —que, desde los tiempos del príncipe don Enrique de Portugal, llamado el Navegante, en el siglo XV de nuestra Era, viajaban tanto por celo religioso como a procura de lucros mercantiles—, los griegos sólo eran impulsados por el comercio, la colonización y la aventura. Pocas exploraciones griegas puede decirse que sean fruto de la mera investigación geográfica, y pocas fueron promovidas por necesidades estratégicas de las campañas militares terrestres. Sus viajes, como los de los romanos más tarde, eran viajes de mercaderes, muchas veces meras avanzadas de las conquista militar. De modo que los verdaderos descubridores del mundo antiguo fueron los mercaderes y colonos de Grecia.

Los griegos comenzaron a surcar el Egeo entre la Grecia continental y la Anatolia. Se sentían atraídos por aquel puñado de hermosas islas que facilitaban el tránsito y alzaban sobre el mar sus boscosas colinas de variados tintes. Quien hoy en día haya navegado aquellas aguas de intenso azul, ha comprendido ya el atractivo que las islas ejercían sobre los marinos de antaño, islas sembradas a corta distancia unas de otras y que permiten no perder de vista la tierra. Sus dorsos montañosos, reliquias de una tierra sumergida después como la fabulosa Atlántida en la parte occidental, eran otras tantas señales, referencias que invitaban a seguir de frente. Los vientos septentrionales del verano; las corrientes que venían del Mar Negro, mar sin mareas, a lo largo de sus costas; la claridad que prácticamente ignoraba las estorbosas brumas; el sol radiante: todo parecía empujar las velas hacia el sur. Aquí aprendieron los griegos a gustar de la navegación y a ir dominando sus primeros secretos.

Gradualmente, fueron descubriendo una a una las playas del Mediterráneo entero, y luego las del Atlántico Norte. Coleos, un marino de Samos, fué el primero en contemplar "la vasta extensión" de aquel océano. Según Herodoto, iba desde su tierra a Egipto, cuando los vientos contra-

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. XVI. núm. 32

rios lo arrojaron hacia el occidente, más allá de las Columnas de Hércules (Gibraltar), por el año 630 a. C.; y así, involuntariamente, logró eludir la vigilancia incesante de los fenicios gaditanos, que cuidaban celosamente el estrecho, llave de sus rutas comerciales. Más de trescientos años después, el griego Piteas, un navegante masaliota (de Marsella, en las Galias), fué el primero en traer noticias definidas sobre las costas occidentales de Europa y Britania. En las playas británicas parece que obtuvo sus informes sobre otra isla más extremada, Thule, que él y los griegos posteriores situaban ya en el Círculo Artico. De llí pasó al Mar del Norte y aun es posible que haya entrado en el Báltico.

Por esos días más o menos, Alejandro Magno conducía sus falanges macedónicas hacia el oriente, rumbo a las aguas del Indo, en famosa expedición terrestre comparable en importancia a los viajes de Neco el fenicio en torno al Africa, o a los del propio Cristóbal Colón. El almirante de Alejandro, Marco, volvía a Babilonia por toda la costa sud-asiática al occidente de la boca del Indo y hasta llegar a las del Tigris y el Eufrates. La narración de este crucero, tal como se la lee en las páginas de Arriano, cuatro siglos más tarde, es tan fascinadora como el viejo relato de la retirada de los diez mil mercenarios griegos, en Jenofonte, desde el corazón de Persia hasta las riberas del Mar Negro. La India interior, tierra de maravilla a los ojos del griego, fué primeramente revelada por los sabios del séquito de Alejandro. Pero nuestra fuente es, en el caso, Megastenes, que hacia el año 300 a. C. fué enviado por Seleuco Nicator, sucesor de Alejandro en Asia, como embajador a la corte del príncipe nativo Chandragupta, quien reinaba en Palibothra, a orillas del Ganges.

Los Tolomeos, gobernantes de Egipto después de la muerte de Alejandro, fueron los últimos monarcas que se preocuparon por fomentar y costear las exploraciones geográficas. El peor de todos, Evergetes II, popularmente llamado Physcon, "el Barrigudo" (146-117 a. C.), empleó al marino griego Eudoxo de Cícico (en el Mar de Mármara) para viajar a la India por la vía del Mar Rojo. Durante el reinado de su sucesor, Latiro (117-107 y 89-81 a. C.), el propio Eudoxo, huyendo de unos piratas egipcios que pretendían arrebatarle las riquezas traídas de la India, intentó repetir la hazaña de Neco, realizada cinco siglos atrás, y hacer la circunnavegación del Africa. Nunca se supo más de él.

Entre los navegantes tampoco faltaron eminentes hombres de letras, sobre todo el historiador Polibio en el siglo II a. C., y el filósofo Posidonio

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

a comienzos del siglo I. Conservado entre los rehenes de la Liga Aquea en Roma durante dieciséis años (167-151 a. C.), cuando la culminación de las expansiones romanas, Polibio llegó a ser amigo del joven Escipión, y por aquí logró el acceso a los archivos públicos para escribir su famosa historia. El mismo nos cuenta que viajó por Africa, España y las Galias, así como por el Atlántico, "para rectificar las opiniones de autores precedentes" y para hacer estas playas más conocidas de los griegos. Posidonio, jefe de la escuela estoica de Rodas, donde fué maestro de Cicerón y de Pompeyo, era, según Estrabón, "el más sabio entre los filósofos de su tiempo", así como un representativo de aquella edad, por sus múltiples intereses en la astronomía, la geografía, la matemática, la historia y la ciencia física. Trataba cuestiones tales como las mareas, los vientos, los aluviones, los climas. Su historia, en 42 volúmenes, abundante fuente para escritores posteriores, se ha perdido, al igual de sus otras obras, y sólo nos quedan de ella extractos y referencias, sobre todo en las páginas de Estrabón. Posidonio también visitó el Africa, España, las Galias, Italia y otras partes del Mediterráneo Occidental.

En el siglo II de nuestra Era los romanos continuaron ensanchando el radio de sus viajes, lo que produjo la *Geografía* de Tolomeo, sumario de cuanto entonces se sabía sobre las tierras y los mares. Tolomeo es como el remate del saber geográfico y astronómico de los griegos, iniciado con Tales, en Mileto, siete siglos atrás. En adelante, puede decirse que la importancia de las navegaciones decrece hasta llegar a los albores de los tiempos modernos.

2. *Astronomía y geografía de los griegos*

En la antigüedad, sólo los griegos teorizaron sobre estas dos ciencias gemelas que estudian respectivamente la física de la tierra y los cielos. No sólo iluminaron el campo de la geografía mediante sus exploraciones marítimas, sino merced también a sus descubrimientos en astronomía y matemáticas. Así pudieron gradualmente llegar a una apreciación sobre la correcta forma, tamaño y movimiento de la Tierra, y el sitio que ocupa en el universo. Tales reflexiones se inician con el siglo VII a. C. entre los filósofos jonios —que eran más científicos que filósofos en el estricto sentido—, y culminaron en Alejandría, III y II siglos a. C.

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. XVI. núm. 32

Los filósofos jamás rechazaron aquella simple noción babilónica que aún encontramos en los poemas de Homero y de Hesíodo, sobre una Tierra en forma de disco plano y circular, rodeada por el río Océano, y usaron las imágenes físicas que pudieron discurrir para explicar el mundo.

Tales de Mileto (*c.* 636-546 a. C.), el primero de estos pensadores jonios, amén de ser el primer astrónomo griego, era un filósofo, matemático, ingeniero, estadista y buen hombre de negocios. Esto, según lo que de él nos cuenta Aristóteles: Tales creó el primer monopolio que se conoce en la historia, comprando todas las prensas de aceitunas de la comarca por haber previsto que habría cierto año una abundantísima cosecha. Considerado como uno de los Siete Sabios de Grecia, Tales aparece en el umbral de la ciencia europea. Es el "primer hombre moderno", en cuanto fué el primero que trató de atribuir un origen físico al mundo, en vez de conformarse con las explicaciones mitológicas. El haber sido también el primer griego que haya predicho un eclipse solar es considerado comúnmente como una prueba de su extraordinario saber astronómico. Pero este acto no era el resultado de su ciencia y su genio según se supone. Durante sus viajes por Egipto, averiguó el descubrimiento babilónico del período de 223 lunaciones, estimado en 6,585 1/3 días, o sea dieciocho años, que constituye el ciclo de los eclipses. Esto le permitió, como dice Herodoto, predecir el año, si no el día, del próximo eclipse, que aconteció en efecto el 28 de mayo de 585 a. C. Tales se imaginaba el universo como un hemisferio suspendido sobre las aguas, siguiendo aquí la tradición griega de que el Océano es el padre de la creación, y la Tierra un disco circular que flota encima, mientras que por sobre la Tierra se abomba la superficie cóncava, la media esfera de los cielos.

Su contemporáneo, algo menor, Anaximandro (610-547 a. C.), a veces llamado el primer filósofo griego, afirmó que había una masa "infinita e ilimitada", de cuyo seno evolucionó el universo por la acción de un vórtice, concebía la Tierra como un cilindro suspendido en el centro y sin soporte, que sólo se mantenía en equilibrio por ser equidistante de todos los cuerpos celestes. La superficie plana superior era, según esto, el mundo habitado, en torno al cual el Sol, la Luna y las estrellas giran en círculos concéntricos. Parece que fué el primero en dibujar sobre una plancha de bronce el mapa terrestre que entonces conocían los jonios, y que se extendía del Atlántico al Caspio, rodeado por la corriente del Océano. También introdujo en la vetusta Esparta el reloj de sol babilónico con el

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

gnomón o aguja vertical. Su discípulo Anaxímenes (*fl.* 585-528 a. C.) reemplazó la idea de Tales sobre el agua como origen del universo, por el aire, e imaginó la Tierra como un círculo plano sostenido por un cinturón de aire. Según él, las estrellas estaban incrustadas en una esfera de cristal —la más antigua idea astronómica— que giraba en torno a la Tierra.

El primero que imaginó ya la Tierra como una esfera fué Pitágoras de Samos, después establecido en Crotona, Italia (*c* 572-500 a. C.) Era éste un grande viajero, y su consejo —"cuando andes de viaje, no pierdas el tiempo en recordar la patria que te has dejado atrás"— todavía es válido. Fué el primero que llamó al universo "esfera" y "cosmos", u orbe ordenado, y que puso en su centro la Tierra esférica. Los pitagóricos creían que el Sol, la Luna y las estrellas eran también esféricas, que los planetas tenían movimientos de rotación, que el universo entero giraba en torno a un eje que pasaba por el centro de la Tierra, y que ésta se mantenía fija en el espacio.

Los pitagóricos posteriores (¿Filolao Crotoniata, Hicetas Siracusano?) adoptaron ya la gran novedad de abandonar el sistema geocéntrico y considerar a la Tierra como un planeta más. El "sistema pitagórico" que de aquí resultó —en que el universo es una esfera, de dimensión limitada y rodeada de un vacío indefinido, con un fuego en el centro en torno al cual giran la Tierra y los demás planetas— sólo de modo parcial se adelanta al sistema copernicano, puesto que su principio fundamental, el *primum mobile* o agente motor no es el Sol, sino un fuego central u "Hoguera del Universo", en torno al cual el propio Sol y la Luna ejecutan sus revoluciones. De suerte que esta "Hoguera" añadía un octavo cuerpo celeste a los siete ya conocidos antes, en tanto que las estrellas "fijas", que también giraban en torno a él, eran un noveno orden de cuerpos celestes. Para completar la década (propia simetría pitagórica), hacía falta un décimo cuerpo: una "Contra—Tierra" cercana al fuego central y que siempre acompañase a la Tierra, aunque siguiendo una órbita menor. Esta era seguida por la Tierra, la Luna, el Sol, los planetas y las estrellas fijas. La "Contra-Tierra" es invisible porque nuestro hemisferio le da la espalda, y también nos es invisible el fuego central. Pero, después de Platón, estas dos ideas pitagóricas desaparecen, en mucho, porque el horizonte geográfico se ha ensanchado considerablemente, sin que por eso aparezca el menor rastro de esos dos supuestos cuerpos visibles desde otro hemisferio. El sistema pitagórico, a pesar de algunas incoherencias, se

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

ajusta al simbolismo matemático —la esfera como la figura perfecta, el diez como el número perfecto— y se basaba en la armonía como esencia de todas las cosas. Con todo, sólo dos siglos después de Aristóteles pudo demostrar la esfericidad de la Tierra, mediante los mismos argumentos que todavía usamos y que consisten, principalmente, en admitir que la materia atraída por la gravitación hacia un centro adopta la forma esférica, y en observar que, durante los eclipses, la sombra de la Tierra sobre la Luna es circular.

Después de Pitágoras, Hecateo de Mileto (*c.* 550-475 a. C.), uno de los primeros "logógrafos" o narradores en prosa histórica, y asimismo geógrafo eminente, todavía se aferra a la noción babilónica de la Tierra plana y circular. En tanto, Parménides de Elea (Italia), que había visitado la ciudad de Atenas a la edad de sesenta y cinco ños (448 a. C.), completaba la división pitagórica de la Tierra esférica en zonas concéntricas, entendiendo, como todavía lo entendemos, que tales zonas son climáticas. Mientras los pitagóricos figuraban el universo como una esfera giratoria cuyo eje pasaba por el centro de la Tierra —lo que significa que la Tierra está rodeada de un vacío infinito—, Parménides negaba este vacío infinito y mantenía que la esfera finita del universo era inmóvil.

Anaxágoras de Clazómene (*c.* 500-428 a. C.), amigo de Pericles con quien convivió en Atenas, fué el primero en romper con la teoría jonia de que la materia, en sus varias manifestaciones, sea la causa de los fenómenos naturales, y en asumir que el principio ordenador del universo es de orden espiritual e inteligente, el *nous,* independiente de toda cosa material. Aunque todavía se figuraba el Sol como una roca resplandeciente varias veces mayor que todo el Peloponeso, entendía ya que la Luna sólo tenía luz refleja del Sol. Pero contribuyó más, en conjunto, a la filosofía que a la astronomía o a la geografía.

Platón, en el *Timeo,* considera la Tierra como estacionaria y sin soporte en el centro del universo. Su discípulo Eudoxo (*c.* 408-355 a. C.) parece haber sido el primero en intentar una explicación científica de las mociones planetarias. Según él, todos los planetas están prendidos al ecuador de la esfera celeste, la cual gira sobre dos polos opuestos, con la Tierra en el centro. Estos polos están alojados en la superficie de una segunda esfera, exterior y concéntrica a la anterior; la segunda, a su vez, acomoda en una tercera, y ésta en una cuarta; y en suma, todo el universo es una conjunción de veintiséis esferas. Los movimientos planetarios se producen

por una combinación de varias esferas concéntricas. Este sistema fué adoptado por Aristóteles (384-322 a. C.), quien todavía considera la esfera terrestre como el centro del universo, en torno al cual giran los cuerpos celestes. También creía que el mundo habitado era más largo que ancho —idea que duró hasta el fin de la llamada antigüedad—; y su circunferencia se calculaba en 400,000 estadios, o 44,091 millas.

El pitagórico Heráclides Póntico, discípulo a la vez de Platón y de Aristóteles, uno de los primeros polímatas de Grecia (escribío de filosofía, matemáticas, música, historia, política, gramática poesía, y ética). entendía que la Tierra como centro del universo rotaba diariamente "a modo de una rueda en torno a su eje y de oeste a este", y que Venus y Mercurio giraban en torno al Sol como sus satélites. De modo que se adelantaba en parte a Aristarco y a Copérnico; y de haber incluído a los otros planetas, se hubiera anticipado al sistema de Tycho Brahe. Pero su sistema quedaba invalidado por su teoría de los epiciclos, órbitas circulares de los planetas en torno a la Tierra.

Y aquí comienza la gran época de la astronomía y la geografía. Si la filosofía había alcanzado su apogeo con Platón y Aristóteles en el siglo IV a. C., la ciencia griega culminaba en Alejandría bajo los Tolomeos en los siglos III y II a. C. Había recibido un gran impulso con las conquistas de Alejandro, y los favores reales todavía se derramaban sobre los sabios que, de todos los puntos del mundo helénico, se concentraban en el Museo de Alejandría, donde los sostenía el Estado. Es asombroso el considerar cómo el genio griego, en estos sus últimos resplandores, iluminó ahora de preferencia el campo de las ciencias, cuando apenas se contaba con los más pobres instrumentos. Y con todo, fué entonces posible calcular las oblicuidad de la eclíptica, fijar la época de los equinoccios, determinar sus precesiones, y aun proponer el sistema heliocéntrico dieciocho siglos antes de que lo demostrara Copérnico. Vale la pena recordar, aunque sea de paso, a tres sabios de la Edad Helenística: los astrónomos Aristarco de Samos (*c.* 310-230 a. C.) e Hiparco de Nicea, en Bitinia (*fl.* 160-125 a. C.), y el geógrafo Eratóstenes de Cirene (275-196 a. C.).

A Aristarco se le recordará sobre todo por haber ideado la teoría heliocéntrica para el sistema solar. Esto no aparece en la única obra suya que se conserva —*De los tamaños y distancias del Sol y la Luna*, obra primeriza que aún sigue la tradición griega del geocentrismo—, pero lo menciona Arquímedes de Siracusa (287-212 a. C.) en su *Medidor de are-*

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. XVI. núm. 32

na. Allí se atribuye a Aristarco "la hipótesis según la cual... las estrellas fijas y el Sol son inmóviles, y la Tierra gira en torno al Sol siguiendo la circunferencia de un círculo, y el Sol se mantiene en medio de esta órbita". Esta noción parecía tan ajena a las tradiciones del pensamiento griego, que Plutarco, en su ensayo *Sobre la cara que se ve en el disco de la Luna,* dice que Cleantes, sucesor de Zenón en la jefatura del estoicismo ateniense, opinaba que los griegos deberían castigar a Aristarco por impiedad, ya que se atrevía a sostener que la Hoguera del Universo estaba en movimiento. Poco se sabe sobre la suerte que tuvo en su tiempo esta teoría. Unos tres siglos más tarde. Plutarco escribe: "Aristarco cuenta al Sol entre las estrellas fijas y sostiene que la Tierra gira en torno al círculo del Sol..."; y añade que Seleuco el Caldeo (*fl.* 150 a. C.), astrónomo de Seleucia en el Tigris, adoptó esta manera de ver como una "opinión definida", aunque Aristarco sólo la proponía como hipótesis. Pero no se sabe que tal teoría haya tenido partidarios en la antigüedad después de Seleuco. Por rarísima excepción, lo cita Marciano Capella en sus *Nupcias de la filología y Mercurio,* aunque nada dice en aquella de sus obras donde más era de esperar que recogiese las referencias de Plutarco a Aristarco, a saber: *De revolutionibus orbium,* 1543. Nada, al menos, en la obra impresa; pues en el ms., descubierto en Praga a mediados del pasado siglo, hay al respecto una nota explícita, reproducida en la ed. de la Sociedad Copernicana de Thorn, 1874.

Sin duda el abandono en que cayó la teoría de Aristarco se explica por la autoridad de Hiparco, el máximo astrónomo griego, que floreció a mediados del siglo II a. C. Hiparco, en efecto, volvió al geocentrismo, y fijó así la concepción astronómica del sistema solar para los diecisiete siglos siguientes, puesto que en sus cálculos se funda principalmente el *Almagesto* escrito por Tolomeo en el siglo II de nuestra Era. Hiparco hizo mucho por la ciencia; inventó la trigonometría, primero la esférica y luego la plana; construyó una tabla de las cuerdas del círculo, equivalentes a nuestros senos trigonométricos; creó el planisferio; catalogó unas 850 estrellas y fijó sus posiciones con relación a la eclíptica; instituyó el método para establecer las posiciones terrestres mediante líneas de latitud y longitud, con lo que hizo posible para Tolomeo, y para su precursor Marino de Tiro, el situar cientos de ciudades, ríos, montañas y otros accidentes geográficos. Según la teoría epicíclica de Heráclides, arregló en un orden determinado al Sol, la Luna y los planetas. Sus descubrimientos

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

matemáticos y astronómicos hacen que se le perdone el error de su sistema geocéntrico. Fijó el año solar en 365 días, 5 horas, 55 minutos y 13.8 segundos; el del mes sinódico, en 29 días, 12 horas, 44 minutos y 2.5 segundos —error de menos de un segundo—, y estimó que la luna está a unas 250,000 millas de la tierra, error de un 5 por ciento.

Sin embargo, el mayor descubrimiento de Hiparco (aunque acaso lo haya precedido independientemente el caldeo Cidenas), fué la precesión de los equinoccios. Observaba Hiparco que, si el eje de la Tierra fuese perpendicular al plano de la eclíptica —o sea el plano de la órbita en que gira la Tierra en torno al Sol—, el día y la noche durarían siempre el mismo tiempo; pero como el eje de la Tierra está desviado de esta perpendicular, sólo el 21 de marzo y el 23 de septiembre el Sol pasa directamente por el ecuador, y entonces ocurren los equinoccios; pero hay más: los puntos de intersección donde se cruzan el ecuador y la eclíptica se mueven gradualmente al oeste de año en año. Esta precesión de los equinoccios es el resultado del cambio continuo en la dirección del eje terrestre. Newton demostrará más tarde que este lento movimiento, al girar la Tierra como un trompo, se debe a la atracción del Sol y de la Luna sobre el seno ecuatorial de nuestra esferoide. De aquí que los polos describan un círculo entre las estrellas con un diámetro doble a la inclinación de la eclíptica respecto al ecuador, o sea de unos 47°. En consecuencia, puesto que la eclíptica es un círculo fijo en el cielo y, en cambio, el ecuador se mueve con los polos, los equinoccios se desplazan al oeste 50″.25 cada año, y hacen una revolución completa del círculo de 360° en 25,800 años, o sea el Grande Año. Así, el Sol alcanza la zona del ecuador un poco más temprano cada año.

(Entre paréntesis: cuando, en el siglo xxx a. C., Kufú, Faraón de la IV Dinastía egipcia, construyó la Gran Pirámide de Gizeh, el pasadizo que desciende en la fachada norte hasta muchos metros abajo de la base, apuntaba sobre la estrella Alfa del Dragón, o sea Thuban o Adib, el Hipopótamo de los Egipcios visible día y noche. Actualmente, el polo apunta a un lugar cercano a la Alfa de la Osa Menor, punto que está a 1° 9′ del verdadero polo celeste. En 13,000 a. C., el polo estaba en Vega de la Lira, "la lámpara del cielo" —estrella la más luminosa del hemisferio norte—, y volverá a coincidir hacia el año de 13,000 J. C.)

El acierto de Hiparco se aprecia considerando que su cálculo, hecho hace unos 200 años, sólo contiene un error de 4 1/2″.

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

Tal vez Hiparco rechazó la teoría de Aristarco porque no daba cuenta de las variaciones en la distancia de los planetas y la irregularidad de sus movimientos, todo lo cual era más aparente a medida que los métodos de observación adelantaban; en tanto que la teoría geocéntrica parecía explicar satisfactoriamente todos estos extremos, y era compatible con la imagen de la Tierra inmóvil. Y así fué como el sistema geocéntrico, resultado natural del pensamiento griego, salió de la antigüedad triunfante y atravesó toda la Edad Media.

Al polímata alejandrino Eratóstenes, hombre típico de su época, se deben estudios no menos admirables. El midió la oblicuidad de la eclíptica, o sea el ángulo que el eje terrestre forma con el plano de su órbita, y encontró la cifra de 23° 51′ en vez de 23° 27′. En su magna obra, la *Geographica* en tres volúmenes —que por desgracia sólo queda en fragmentos—, sienta las bases de la futura geografía matemática. En el Libro I hace un examen crítico de sus predecesores y expone sus propias ideas sobre la forma y dimensiones de la Tierra; en el Libro II, sobre geografía matemática, computa el tamaño de la Tierra; en el III, sobre geografía política, describe varios países según los relatos de los exploradores de Alejandro, los diarios de viaje de Megastenes y otros, y las navegaciones de Piteas y Nearco. Calcula que el mundo habitado —la *oikoumene*—, ocupa menos de un cuarto de la superficie terrestre del globo, como después lo hizo Posidonio y como aún hoy se calcula; y en fin, considera correctamente el Océano como un solo cuerpo acuático. Se le llamó *Beta* para decir que en todo ocupaba el segundo lugar, aunque ciertamente es geógrafo de calidad *Alfa*; y *penthatlos* por su dominio de varias actividades: fué astrónomo, geógrafo, cronógrafo, geómetra, gramático, poeta e historiador de la comedia.

Su descubrimiento más importante fué aquel método —acaso bosquejado por Dicearco, el discípulo de Aristóteles— para medir la circunferencia de la Tierra. El había advertido que, a mediodía, el día del solsticio de verano, el sol caía a pico sobre cierto pozo de Syene (en Aswán, Egipto Superior), y al mismo tiempo, en Alejandría, la sombra de cierto obelisco mostraba la declinación del Sol respecto al zenit en unos 7 1/2°, medidos sobre el meridiano, el cual, según su entender, pasaba por ambos sitios. De aquí concluyó que el arco de longitud era 1/50 del gran círculo del ecuador, y suponiendo que la distancia entre los dos lugares era de 5,000 estadios (551 millas), estimó la circunferencia de la Tierra en 250,000

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

estadios, después ratificados en 252,000. Como suponía también que la Tierra era una esfera perfecta y no una esferoide deprimida según la línea de los polos (hecho sólo establecido en el siglo XVII), resultó un error aumentado aún porque Syene no se encuentra en el trópico ni a la distancia que Eratóstenes suponía.

Hiparco aceptó los cálculos de Eratóstenes, mas modificó su método de dividir el círculo, no ya en 60 partes, sino en 360 *grados*. Pero Posidonio, seguido por Marino el Tirio y por Tolomeo, a su vez modificó y corrigió la cifra de Eratóstenes.

El primer intento para establecer un meridiano se hizo por sugestión de Herodoto, que trazó una línea imaginaria desde Egipto, vía Cilicia y Sínope, hasta las bocas del Danubio en el rincón noroeste del Mar Negro. Piteas se adelantó a computar una latitud mediante el pobre método de buscar el día más largo en el cuadrante solar. Así determinó la latitud de Masilia (Marsella) y varios puntos de su viaje a la Europa Occidental. Dicearco, a quien Estrabón considera tan filósofo como geógrafo (su "Medición de Montañas" acaso era parte de su *Descripción del mundo*), midió el primero las alturas de las montañas y dibujó un paralelogramo, repartiendo la tierra en el mapa con una línea medianera que se extendía al oriente de las Columnas. Así dividió el Mediterráneo y lo prolongó teóricamente por la vía de la cadena del Tauro hasta el Monte Imaus (las Palmiras o Himalayas Occidentales), y hasta el supuesto Mar Oriental. Eratóstenes perfeccionó esta imagen, midiendo las distancias desde dos líneas de base. Su paralelo se extendía desde el Promontorio Sacro (Cabo San Vicente) al este, a través de Gibraltar, hasta un punto de la India opuesto al término septentrional de la Trapobana (Ceilán), y su primer meridiano, desde la desembocadura del Borístenes (Dniéper) en el sur de Rusia, hasta Meroé, capital de Etiopía sobre el Nilo, entre las modernas Berber y Khartom. Ambas líneas se cruzaban en Rodas. Hiparco, por su parte, basando su catálogo de 850 estrellas en los documentos caldeos de que entonces se disponía, propuso un sistema de latitudes y longitudes tanto para la esfera terrestre como para la celeste. Su primer paralelo se fundaba en el de Eratóstenes, y su primer meridiano pasaba sobre Alejandría. Este método de fijar los lugares terrestres determinando su posición sobre una imaginaria red de círculos hizo al fin posible la geografía científica.

El primer modelo del globo fué construído por Crates de Malo en Cilicia (*m.* 145 a. C.), fundador de la escuela gramatical de Pérgamo, y

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

embajador de Atalo en Roma por 157 a. C. En este modelo, recogió las ideas estoicas sobre la Tierra. Amén de dibujar un área ecuatorial y otra meridional, dividió el globo en cuarteles (4). En cierto sentido, anunciaba así el descubrimiento de América y de Australia. Más tarde, Posidonio, aquel humanista cuyos extensos viajes por el Mediterráneo ya hemos mencionado, construía una máquina planetaria o esfera giratoria para mostrar las mociones aparentes del Sol, la Luna y los planetas. Marino de Tiro (*c.* 90-130), popularizador de la geografía matemática y contemporáneo algo mayor de Tolomeo, se pasó la vida construyendo un mapa del mundo, con indicación de longitudes y latitudes de las localidades. Este mapa se ha perdido desgraciadamente, pero las informaciones que contenía no pueden haber sido exactas. Sólo unas cuantas posiciones de latitud eran entonces conocidas, y ninguna longitud exacta. La mayoría de sus informes provienen de itinerarios y relatos de mercaderes y viajeros, pero la ausencia de instrumentos exactos hace que estas fuentes sean muy sospechosas.

El intento final de la antigüedad para construir un sistema geográfico y astronómico fué el sistema de Tolomeo (*c.* 90-168), a un tiempo astrónomo, geógrafo y geómetra. Su propósito, como él mismo nos lo dice, fué el levantar la carta mundial revisando las longitudes y latitudes de Marino Tirio, y corrigiendo en general sus errores. Siguiendo a Hiparco, dividió la circunferencia del globo en 360°, y cubrió la superficie con meridianos y paralelos. Sobre este armazón fijó muchas localidades del mundo habitado. Fué el primero en emplear de esta suerte los meridianos y paralelos. Para establecer su primer meridiano, como Marino, trazó Tolomeo una línea por Ferro o Hierro, extremo occidental de las Islas Afortunadas (Canarias). Pero como ni él ni Marino las conocían de modo preciso, ambos colocaron el meridiano a los 2 1/2° en vez de a los 9° 43′ al oeste del Promontorio Sacro, que fué considerado por mucho tiempo como el último término occidental de Europa. Por consecuencia, todas sus longitudes arrastran un error de 7°. El verdadero meridiano de Ferro, sin embargo, será usado más tarde por los geógrafos portugueses y españoles, y aún lo emplean los alemanes. Además, tanto Marino como Tolomeo habían fijado equivocadamente la posición del ecuador. Tolomeo calculaba su distancia del trópico (en Syene) más corta en un sexto de lo que es realmente y, siguiendo a Posidonio, calculaba un grado de longitud sobre el ecuador en 500 en vez de 600 estadios. Ambos consideraron el parelelo 36° como la línea divisoria de la *oikoumene,* que va de Gibraltar a Rodas y el Iso, y,

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

teóricamente, hasta las montañas de la India Septentrional y el Mar de Oriente.

Tolomeo, pues, rectificó las localizaciones a menudo contradictorias de Marino sobre ciudades, montañas, ríos y límites de países, y añadió informaciones espigadas en descubrimientos más recientes y posteriores a la muerte de aquél. Pero resulta que los mapas de uno y otro se han perdido. El que aparece bajo el nombre de Tolomeo en los atlas manuales no es realmente suyo. Es, en efecto, una mera proyección cónica, en tanto que Tolomeo declara haber hecho una proyección esférica modificada. Después ha aparecido un manuscrito griego en el Serrallo de Constantinopla con una proyección esférica, pero no corresponde a Tolomeo por la fecha, y más bien parece obra de un geógrafo alejandrino Agatodemón, que dibujó varios otros mapas para ilustrar textos de Tolomeo.

3. *Fuentes para la historia griega del mar*

Sobre la historia griega del mar hay poco que proceda de los relatos de navegantes, perdidos en su mayoría. Pero poseemos la versión griega del crucero de Hanno el Cartaginés, y la traducción casi literal que Arriano hace del relato de Nearco sobre su viaje desde la India al Golfo Pérsico. También quedan varios manuales para uso de los marinos: el *Periplo del Mediterráneo y el Mar Negro,* escrito en el siglo IV a. C. y atribuído a Escilax de Carianda el Mozo; el *Periplo del Mar Eritreo;* el *Stadiasmus maris magni* (Mediterráneo) del III siglo cristiano, donde, como lo expresa su nombre, las distancias son indicadas en estadios más que no en días; y algunos *periplos* menores. Sin embargo, nuestra información procede sobre todo de noticias dispersas y no siempre fidedignas que andan mezcladas en la literatura clásica y que generalmente provienen de obras hoy perdidas. Tal, por ejemplo, la obra perdida de Hecateo, *Períodos* o *Circuito del mundo.* Se admite que era una obra en dos libros, uno para Europa y otro para Asia (el Egipto y la Libia incluídos), y que contenía un mapa corregido sobre el de Anaximandro. Abundan también las alusiones al tema en la *Biblioteca histórica* de Diodoro, obra sin rigor crítico, historia universal que va de los tiempos míticos hasta la conquista de las Galias por César; y abundan también en los fragmentos de la *Libia,* obra perdida de Juba, Rey de Mauritania. Hay otras fuentes y documentos va-

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

liosos: las inscripciones, el estudio de la distribución de las monedas y, sobre todo, los descubrimientos arqueológicos, que muestran la expansión de los productos griegos en alas del comercio.

Hay, finalmente, dos obras prácticamente completas que merecen examen detenido: la *Historia* de Herodoto y la *Geografía* de Estrabón. Herodoto, que se alejó en cierto modo de los primeros "logógrafos" y mereció ser llamado por Cicerón el padre de la Historia, nos da numerosas informaciones geográficas, recogidas, como las de Hecateo, en sus propios viajes e investigaciones. El viajaba, en efecto, para "reunir hechos", y así anduvo por Egipto, Asia y Europa. Declara haber llegado, por oriente, hasta Babilonia y Susa; la Isla Elefantina en el Nilo, el Egipto Superior y Cirene, sobre la costa africana, en el sur; las tribus escitas del Euxino, entre el Dniéper y el Danubio, por el norte, e Italia en el oeste. Conoció bien el Asia Menor, Grecia, Tracia, Siria, Egipto y el sur de Italia; y mucho menos bien, la Arabia nor-occidental que tomó equivocadamente por el extremo sur de todas las tierras, y por morada de la fabulosa Ave Fénix y de las serpientes voladoras (acaso transformación sobre los relatos de serpientes "deslizantes" de la India y el Lejano Oriente). También tuvo la curiosa ocurrencia de que, a causa de las especias de aquel suelo, en Arabia "soplan unos aires maravillosamente dulces", y nos cuenta los métodos fantásticos para cosechar tales especias: incienso, casia y canela.

Herodoto era tan geógrafo como historiador, y fué el primero que insistió en la necesidad de estudiar juntas la historia y la geografía. Algunos críticos opinan que debió, en su obra, trazar el cuadro geográfico antes de entrar en la verdadera historia. Su predilección por lo maravilloso y fantástico y su tendencia a la exageración lo han hecho sospechoso desde la antigüedad hasta nuestros días. En la antigüedad, levantaron sospechas contra su veracidad los escritores, desde Tucídides hasta Porfirio, y en nuestros días, algún humanista lo llama "narrador charlatán" (Sayce). Pero su reputación en punto a honradez ha ganado mucho con los recientes descubrimientos en Egipto y el Cercano Oriente. A él debemos sobre todo los breves fragmentos relativos a los viajes de Neco, Sataspes y Escilax el Viejo.

Mucho más importante para nuestro objeto es la *Geografía* descriptiva de Estrabón de Amasia en el Ponto (*c.* 63 a. C.-21 J. C.). Vivió este autor en tiempos de Augusto, y gran parte de su vida la pasó en la misma Roma. Sus diecisiete volúmenes han sobrevivido casi íntegros, salvo el

Libro VII que es un mero epítome. Describe la Europa, el Egipto y la Libia entonces conocidos, y la obra asume por aquí el valor de una verdadera enciclopedia de informes sobre las tierras que se extienden desde España a la India y el estado en que se encontraban a los comienzos del Imperio Romano. Es el sumario más completo de la geografía antigua. Aunque se jacta de haber superado a sus predecesores, recorriendo desde Armenia a la costa etrusca de Italia, y del Mar Negro a las riberas de Etiopía, sin duda es verdad que viajó mucho, al parecer más por negocios que por puro interés científico. Los dos primeros volúmenes de su obra contienen una valiosa revista, y una crítica, a veces injusta, de sus predecesores a partir de Homero. No sólo discute la figura y dimensiones del mundo habitado y conocido, la climatología de sus zonas, etc., según la opinión de los autores que lo han precedido, sino que también nos expone sus propias ideas sobre la Tierra. Adopta la concepción geocéntrica que prevalece en Grecia, y ve la Tierra como una esfera situada en medio del Universo. También sigue la práctica general al describir el contorno del mundo habitado en forma de manto o clámide griega. Es muy extraño que Estrabón haya llamado poco la atención en sus días. Ni Plinio ni Tolomeo lo mencionan.

Los mapas y cartas del mundo habitado hechos por Anaximandro, Hecateo y Marino se han perdido. Aún poseemos la *Tabula Peutingeriana*, a la que ha dado su nombre Conrad Peutinger, anticuario de Augsburgo (1465-1547). Se hizo sobre una copia de un monje de Colmar llamado Conrad Celstes, en 1265. Peutinger la descubrió en un monasterio de Tegernsee. A la muerte de Peutinger desapareció, y al fin se la encontró más tarde en fragmentos. Se conservaba en la Biblioteca Nacional de Viena. Es una banda de 745 mm. por 34 mm. dividida en 12 secciones, que muestra las rutas militares del Imperio Romano, Persia, la India, al comenzar el siglo III. De los muchos itinerarios terrestres que un tiempo existieron, sólo quedan, en extensa escala, las *Estaciones Partias* de Isidoro de Carax (Media), con el detalle de las rutas que van de Zeugma (¿Rum Kaleh?), en el Alto Eufrates, a Alejandría de Aracosia (Kandar, en Afgán); también el *Itinerarium Antonini* —sin duda el emperador Caracalla, 211-217 J. C.—, corregido en días de Diocleciano, con varias vías provinciales romanas; y finalmente, el mejor de los itinerarios cristianos, el *Itinerarium a Burdigala Hierusalem usque*, trazado en 338, y que describe un viaje terrestre para los peregrinos que van de Burdeos a Antioquía, pero que no ofrece mucho interés.

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

4. *Las navegaciones romanas*

Por extraño que parezca, los romanos no contribuyeron mucho al desarrollo de la ciencia geográfica, como por lo demás les aconteció con las demás ciencias. Parece que se hubieran contentado con los descubrimientos griegos en casi todos los campos y con una excepción conspicua. Preferían la aplicación a la investigación de la ciencia. Turner caracteriza así la actitud de la mente romana: "El asesinato de Arquímedes por un soldado romano en el sitio de Siracusa —212 a. C.—, simboliza el destino de la ciencia griega en manos romanas. Al convertir la superstición popular en sostén de su poder político, hirieron de muerte a la ciencia." En todo caso, eran gente muy práctica y poco imaginativa, demasiado preocupada con los problemas de la conquista y la administración para interesarse de veras en las teorías abstractas. No fundaron ningún centro científico, y apenas algunas bibliotecas. En geografía, como en otras ciencias o artes, reconocieron y aceptaron el magisterio de los griegos. Tampoco les costaba reconocer sus deslices, a creer este pasaje de Estrabón: "Ahora bien, aunque los historiadores romanos son imitadores de los griegos, no llevan muy lejos su imitación; pues lo que narran, se conforman con trasladarlo de los textos griegos, aunque ponen el mayor esmero para allegar sus informaciones. Y así, donde los griegos dejan lagunas, ellos las llenan con cuidado digno de nota."

Los romanos sólo emprendieron una expedición geográfica importante: el desafortunado intento de Nerón o sus centuriones en busca de las fuentes del Nilo. El filósofo Séneca, en sus *Cuestiones naturales,* que también tratan por cierto de astronomía, meteorología y geografía física, trae un relato de esta expedición.

Un ejemplo, entre mil, bastará para mostrar la ignorancia geográfica de los romanos a los comienzos del Imperio. Allá por el siglo I, un navegante griego, Hipalo, había aprendido de los árabes el secreto de los monzones periódicos que soplan sobre el Océano Indico. Este descubrimiento permitía a los marinos el atreverse por aquel mar, en vez de pegarse tímidamente por las costas árabes y persas en su tránsito para la India, y ello determinó un alza notable en el comercio romano. Pero Plinio, estricto contemporáneo de Hipalo, lo ignoraba todo al punto de que, habiendo oído

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

su nombre, creía seriamente que se trataba de un viento marino llamado "el hipalo".

Aunque aquel vasto imperio pronto encerró dentro de sus fronteras todas las comarcas que coronan el Mediterráneo en los tres continentes de Asia, Europa y Africa, y se extendía desde la Britania hasta más allá del Tigris, y de Dacia sobre el Danubio hasta abajo de la segunda catarata del Nilo, ello es que los romanos manifestaban escaso interés en la averiguación de los climas, lenguas, religiones, costumbres, geografía e historia de sus numerosos vasallos. Su comercio alcanzaba el Báltico, el Africa ecuatorial, la China sudoriental, pero no añadió nada al conocimiento de aquellas distantes regiones. Cierto, les divertía juntar algunos animales extraños para el circo, y plantas y frutos de todas partes, pero sin por eso entender de zoología o de botánica. Aunque la conquista de cada provincia iba precedida de vanguardias de comerciantes y exploradores, y luego seguida de toda clase de inspectores, jamás levantaron un panorama coherente de todo el territorio que dominaban. Fué un griego, Estrabón, quien se tomó el trabajo de describir para ellos el mundo. Sus contados descubrimientos geográficos fueron accidentes, casualidades con que tropezaban al paso de sus conquistas o sus penetraciones políticas.

Todos los puntos del Imperio, eso sí, estaban comunicados con la capital mediante caminos excelentes. La provincia más distante sólo quedaba a seis semanas de Roma. Estos caminos eran en parte un producto de la colaboración helenística, que se había puesto a rehacer los viejos caminos de Persia. También la institución del correo para despachos oficiales venía de Persia, aunque las piedras y señales —algunas todavía visibles— eran de origen ya romano. En tiempos de Trajano, cuando el Imperio alcanzó la extensión máxima, había como 47,000 millas cubiertas por estas carreteras, incluyendo algunas subsidiarias dentro de las provincias. Por ellas transitaban mercaderes y oficiales a un paso medio de 4 a 8 millas por hora, a caballo, en litera o en carro. De hecho, nunca volvió a conocerse comodidad igual para los viajes hasta el siglo XIX. Muchas de estas carreteras romanas son la base de las actuales en muchas regiones de la Europa meridional, Africa del norte o Asia occidental.

Roma sólo nos deja dos tratados geográficos. Ambos fueron escritos en el primer siglo de nuestra Era, y ambos son de lo más deficiente. Uno es el breve *De situ orbis libri* III del español Mela, escrito en el reinado de Claudio (41-54). Este librito es el primer manual de conjunto en latín, aunque

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. XVI. núm. 32

tan compendioso y seco en cuanto a geografía, costumbres y demás, que resulta anodino, aparte de que ni en hechos ni en ideas ofrece novedad que valga la pena. Siguiendo a Parménides, a Hiparco y a Estrabón, Mela divide el globo en cinco zonas y afirma lo que más tarde resultó cierto: que aquellos hombres a quienes llama *antictones* viven en la zona templada del sur. Pero arguye equivocadamente que son inaccesibles, porque se atraviesa entre ellos y los civilizados el fuego de la zona tórrida. El pitagórico Filolao había sugerido esta idea, al hablar de un "contra-mundo" o *Antictón,* que servía como de balanza al nuestro en el espacio. Pero, con el curso del tiempo, este como misterioso planeta vino a convertirse en la idea de una *Terra Australis* o Continente Meridional, idea que sobrevive hasta los días del Capitán Cook, quien acabó con ella a fines del siglo XVIII.

Plinio el Viejo (23-79) continúa en cierto sentido la tradición de los polímatas alejandrinos, puesto que se interesa en muchos órdenes del conocimiento. De hecho, su celo por juntar noticias científicas heterogéneas lo llevó a morir durante la erupción del Vesubio que destruyó las ciudades de Herculano y Pompeya. Su *Historia natural* en 37 volúmenes, principal obra científica que haya producido Roma, se propone presentar una visión general de la naturaleza como el *Cosmos* de Humboldt en nuestros días, pero en verdad no pasa de una vasta colección de datos que pretenden ser científicos. Casi cuatro libros (3 a 6) de esta obra voluminosa se consagran a la etnografía y la geografía, pero son meros catálogos de nombres y hechos presentados sin criterio alguno. Plinio cita al buen tuntún y acepta los mitos como si fueran hechos. Su sobrino, Plinio el Joven, autor de diez libros de *Epístolas* que aún se conservan, declaraba que la *Historia natural* era una "obra difusa y erudita no menos heterogénea que la misma naturaleza". Un autor reciente, Cochrane, la define como "ejemplar de museo e indigestión de informes y noticias curiosamente mezclados, con algunas agudas y vigorozas observaciones personales, pero carente en absoluto de método". Con todo, este fárrago es útil en muchos aspectos, especialmente en el campo geográfico, por sus numerosas alusiones a obras antiguas ya perdidas. De aquí que haya que citarlo constantemente. Aunque Plinio sólo amontona una masa enciclopédica e informe de noticias falsas y verdaderas con mucho de rompecabezas, sigue siendo una de las principales fuentes para el saber medieval.

Podemos concluir que sólo los griegos iniciaron y desarrollaron la geografía en todas sus ramas: física, matemática, descriptiva y política.

Aun la palabra misma "geografía" fué acuñada por ellos. Eratóstenes la había usado en forma adjetiva, al llamar *Geográfica* a su obra, uso que adoptaron Estrabón y otros. Y en su forma sustantiva aparece primeramente en el *De mundo* del Pseudo-Aristóteles, obra destinada a describir la superficie de la Tierra.

ALFONSO REYES

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

EL SER Y EL TIEMPO DE MARTIN HEIDEGGER *

I. *La ontología*

La filosofía es, en el aspecto que interesa, un cuerpo de disciplinas, metafísica, lógica, ética... La *ontología,* sea que se tenga por disciplina independiente, sea que se la tome por una parte de la metafísica, sea que ésta se reduzca a la ontología o se identifique con ella, puede considerarse como la disciplina filosófica principal o fundamental, a pesar de haber tenido la historia que se va a resumir en seguida, y aun a pesar de que haya filósofos que niegan su legitimidad.

La ontología es la disciplina filosófica que trata del *ser. On* es un nominativo de un participio griego que significa *lo que es, lo ente,* y cuyo genitivo es *ontos.* Pues bien, la pregunta "¿qué es 'lo ente'? trajo desasosegado al pensamiento de Platón y Aristóteles". Quiere decirse que la ontología —no este nombre, que no se habría formado hasta el siglo XVII— se remonta a la filosofía originaria y maestra de toda la filosofía de Oc-

* Las páginas que siguen son una exposición hecha con arreglo a ciertas normas: entresacar los temas integrantes de la articulación esencial de la obra, prescindiendo de todos los que los detallan o completan menos esencialmente; exponer los temas entresacados en un resumen hecho en términos que tradujesen lo más fielmente posible los de la obra; introducir estos términos en forma tal, que sólo por ella fuese inteligible su sentido peculiar; parafrasear sólo en algunos lugares en que resultaba absolutamente indispensable o particularmente indicado, sin sustituir nunca la terminología más fiel por la paráfrasis, sino tan sólo añadir ésta a aquélla; alterar el orden de la obra sólo en aquella medida, muy secundaria y escasa, en que lo imponía el entresacar los temas, y sólo en forma fundada en la articulación misma de la obra — sabido es que las obras sugieren rearticulaciones como las practicadas por los propios autores al refundirlas o corregirlas. La exposición hecha con arreglo a estas normas quizá sea más rigurosa y "auténtica", sin ser más difícil de seguir, que otras, incluso más extensas y detalladas. En todo caso, no fué compuesta para ser publicada en esta revista, pero ha parecido que pudiera ser útil o simplemente interesante para sus lectores. J. G.

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. XVI. núm. 32

cidente, a la filosofía griega, y que en esta filosofía tuvo realmente una radical primacía. Pero la respuesta dada a aquella pregunta por la filosofía griega, o la ontología desarrollada por esta filosofía, tuvo una consecuencia paradójica: el abandono de la pregunta misma y, naturalmente, de toda nueva respuesta, "como tema de efectiva investigación", por la mayor parte de la filosofía posterior. Se llegó, en efecto, a pensar que el concepto "ser" es a la vez *indefinible* y *no necesitado de definición.* La definición, en sentido riguroso, "en forma", debe hacerse —según la lógica de los griegos, vigente hasta hoy y fundada en su ontología— "por medio del género próximo y la diferencia específica", esto es, por medio del género a que inmediatamente pertenezca lo que se trate de definir y de aquello que lo diferencie dentro de tal género por respecto a lo demás que pertenezca también al mismo género. Esta diferencia se llama "específica", porque lo que mediante ella se diferencia dentro del *género* es una *especie* de éste, o lo que es lo mismo, lo que se define, propiamente, es una especie. En la clásica definición "el hombre es un animal racional", "animal" es el género próximo; "racional", la diferencia específica, y lo que se define, la especie "hombre". Ahora bien, para unos filósofos, el concepto "ser" es el más general de todos, el género supremo: no hay nada que no sea "ser", que no *sea,* en algún sentido; para otros filósofos, el concepto "ser" no es un género, ni siquiera el supremo, sino un concepto que está por encima o más allá de todos los géneros propiamente tales, que los rebasa o "trasciende" a todos: el concepto "ser" es un concepto "trascendente" o "trascendental". Pero sea el género supremo o un concepto trascendental, si la definición debe hacerse ante todo por medio del género próximo, el concepto "ser" es indefinible, puesto que no habría género al que pertenezca y por el cual definirlo. Mas, por otra parte, la definición del mismo sería perfectamente innecesaria: "todo el mundo comprende: 'el cielo *es* azul', 'yo *soy* alegre', etc."; " 'ser' es el más comprensible de los conceptos". La consecuencia fué el abandono de la ontología, del *ser* "como tema de efectiva investigación". La filosofía medieval y sus partidarios posteriores, como los neoescolásticos de nuestros días, a pesar de haber cultivado la ontología, incluso muy prolijamente, y de seguir cultivándola, no habrían hecho en sustancia ningún efectivo, decisivo progreso, como tampoco aquellos filósofos modernos —el más eminente al respecto, Hegel— que han tratado del ser en forma no simplemente incidental o accidental, mientras que la mayoría lo han hecho sólo en esta forma; de suerte que,

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

en suma, la disciplina ontológica desapareció prácticamente del cuerpo de la filosofía, sin más excepción notable que la representada por los aludidos partidarios de la filosofía medieval.

Sin embargo, hay que restaurarla. Hay que volver a preguntarse "¿qué es 'ser'?" y a esforzarse por responder lo más cumplidamente posible. Ante todo, porque la respuesta que tuvo por consecuencia el abandono de la ontología no ha sido nunca una respuesta ni siquiera clara; por tanto, mucho menos, satisfactoria. Nunca se ha dicho satisfactoriamente, ni siquiera con claridad, en qué consista lo supremo del género "ser" o lo trascendental de este concepto — ni, por tanto, se ha podido decidir claramente y a satisfacción entre los dos términos de esta alternativa. Ni nunca se ha explicado de tal manera, porque en general ni siquiera se ha intentado explicarlo, cómo pueda ser eso de que todo el mundo comprenda algo indefinible... Pero hay que volver a preguntarse "¿qué es 'ser'?" y a esforzarse por responder lo más cumplidamente posible, sobre todo, porque tal pregunta es *la* pregunta fundamental, radical, entre todas las preguntas habidas y por haber, entre todas las preguntas que haya cabido y quepa hacer. Hay, incluso, que *empezar* por volver a tener sentido para la pregunta misma, porque hasta el sentido para ella se perdió con la general consecuencia de aquella primera respuesta que se le dió. Hay que empezar por volver a tener sentido para la pregunta misma, volviendo a hacerla en la forma más completa posible, empezando por tratar de comprender lo más plenamente que sea posible su importancia absolutamente singular entre todas las preguntas, para lo cual es, sin duda, lo indicado puntualizar en qué consista o qué implique toda pregunta, una pregunta, en general, y ver cómo la pregunta ontológica, según se la denominará en adelante, muestra en cada uno de los puntos su absoluta singularidad y en conjunto su fundamental radicalidad.

Una pregunta, cualquiera, implica lo siguiente:

1. Algo *de lo que* se pregunta algo. En la pregunta ontológica se pregunta algo *del* "ser". De aquello *de lo que* se pregunta algo es forzoso tener algún conocimiento, aunque sólo sea el del nombre correspondiente.

2. Lo que se pregunta de lo anterior o aquello *por lo que* se pregunta. En la pregunta ontológica, lo que se pregunta, del "ser", es *qué es* "ser", esto es, cuál es el *sentido* de este término. En la pregunta ontológica, aque-

llo *por lo que* se pregunta es el sentido del término "ser". En la pregunta ontológica, se pregunta *por* el sentido de este término.

3. *El que* pregunta o hace la pregunta. La ontológica la hace el filósofo, o más precisamente, el ontólogo. El hacer una pregunta, el preguntar, en general, pero muy en singular el hacer la pregunta ontológica, son modos de comportarse el que las hace, modos de *ser* del que pregunta, que tienen por ende el mismo "carácter de ser" que éste. Se puede preguntar por preguntar, o preguntar de forma que quepa "ver a través", plenamente, del preguntar.

4. Algo o alguien *a lo que* o *a quien* se pregunta, se hace la pregunta. La ontológica hay que hacerla a los *seres* o *entes*. Estos son, evidentemente, los que pueden responderla, revelando qué sea lo que hace de ellos *seres* o *entes*.

En cada uno de estos cuatro puntos, muestra la pregunta ontológica su absoluta singularidad y, en conjunto, su fundamental radicalidad.

1. Aquello de lo que se pregunta algo *en cualquier otra pregunta* es un *ente*, algo *que es*, en alguna acepción. La pregunta ontológica es la única que no pregunta nada *de ningún ente*, es la única que pregunta algo *de aquello que hace de todos los entes esto, entes*, y que, por lo mismo, no puede ser un ente más: *el ser ha de ser algo distinto de todo ente*. Del ser tiene todo el mundo aquella comprensión a que se hizo referencia, pero si el ser ha de ser algo distinto de todo ente, la comprensión del ser habrá de ser una comprensión distinta de toda comprensión de entes: *el acceso mismo al ser habrá de ser distinto de todo acceso a entes*.

2. Aquello por lo que se pregunta *en cualquier otra pregunta* es un *ente*, en alguna acepción, o *el sentido de un término que miente un ente*, en alguna acepción. La pregunta ontológica es la única que no pregunta *por ningún ente*, en ninguna acepción, ni *por el sentido de ningún término que miente un ente* en alguna acepción; es la única que pregunta *por el sentido del término que mienta aquello que es distinto de todo ente*. Ahora bien, mientan entes todos los términos del lenguaje humano menos los pocos que mientan el ser, o son conceptos de entes todos los conceptos del pensamiento humano menos los conceptos que constituyen la significación o el sentido de los pocos términos que mientan el ser; por consiguiente, para enunciar el sentido de estos pocos términos, *para hablar del ser o*

pensarlo, serán menester conceptos y términos distintos de todos los conceptos y términos del pensamiento y del lenguaje humano, *será menester todo un lenguaje, todo un repertorio de conceptos peculiar.* Lo propio de los entes y los conceptos y términos relativos a ellos son "ónticos"; lo propio del ser y los conceptos y términos relativos a él, "ontológicos". El ser mismo, concebido *en cuanto* ser *de un ente,* es óntico; concebido *en cuanto ser,* aunque sea de un ente, es ontológico.

3. Entre todos los entes conocidos en forma directa por el hombre, *preguntas* no las hacen ni los seres inanimados, ni los demás seres vivos, ni siquiera los más altos de todos estos entes infrahumanos, sino que *las hace únicamente él, el hombre mismo.* Ahora bien, la pregunta ontológica es la única que pregunta por el sentido del término "ser"; mas ella misma es un modo de *ser* del que la hace, del hombre; luego, *cae bajo aquello de que pregunta por el sentido, bajo el ser, como no cae ninguna de las demás preguntas* que el hombre haya hecho o pueda hacer. La pregunta ontológica debe hacerse de forma que quepa "ver a través" de ella plenamente: ¿qué implicará esto?...

4. ¿Habrá que hacer la pregunta ontológica por igual a *todos* los entes, o habrá *un* ente singularmente señalado para responderla, para revelar qué sea el *ser*?... Lo hay: *el mismo ente que hace la pregunta, el hombre mismo.* El hombre, en general, tiene del ser aquella comprensión a que se hizo referencia, y ninguno de todos los demás entes conocidos en forma directa por él tiene siquiera tal comprensión del ser. Tal comprensión no es la plena en que debe consistir la ontología, no es una comprensión "ontológica", pero es una comprensión, que se puede llamar "preontológica". Radicalmente, no es ninguna comprensión en un sentido *intelectual,* sino que es una comprensión de un sentido más básico y decisivo que todo lo intelectual. El hombre es un ente cuyo *ser* consiste en *irle éste.* Para cada uno de nosotros, ser es este irnos nuestro propio ser, este jugárnoslo — al ser o no ser, en que consiste radicalmente nuestra vida, nuestro vivir, a cada instante de él. Nuestro ser consiste, radicalmente, en este tener que tomar o prender en nuestras manos, por decirlo así, nuestro ser mismo, para ser. Este es el sentido radical de la humana "comprensión" del ser. Y es, justo, porque el hombre, en cuanto ente u ónticamente, tiene que "comprender" *así* su ser, por lo que lo "comprende" *preontológicamente* en general y por lo que se ha esforzado y debe volver a esforzarse por

"comprenderlo" *ontológicamente*: porque es entre todos los entes conocidos en forma directa por él el único que ónticamente tiene que comprender y comprende preontológicamente el ser, es también el único que puede y debe esforzarse por comprenderlo ontológicamente, haciéndose *a sí mismo* la pregunta "¿qué es 'ser'?" Mas debe hacérsela de forma qué quepa "ver a través" de ella plenamente; ahora bien, para esto es menester, puesto que la pregunta ontológica es un modo de su *ser*, que comprenda no sólo preontológicamente su ser y el ser en general, sino que comprenda ontológicamente su ser, de forma que quepa "ver a través" de él plenamente, antes de y para comprender ontológicamente, sobre todo en la misma forma, el ser en general; o lo que es lo mismo: la *ontología del hombre es la "ontología fundamental" para o de la "ontología general"*. La constitución del hombre en cuanto ente, la constitución *óntica* del hombre, el *ser* del hombre, es la condición de posibilidad —y de necesidad— de toda *ontología*, la de su ser o fundamental y la general o del ser en general. Y a la inversa, por radicar así toda ontología en el ser del hombre, en su constitución óntica, la ontología lo diferencia ónticamente de todos los demás entes: la característica óntica del hombre es la de que *es* ontológico u ontólogo.

Este ser del hombre, irle el ser, merece que se le reserve exclusivamente el tradicional nombre "existencia", y recomienda que al hombre mismo se le dé un nombre que lo denomine justo por este su ser: *Dasein*,[1] infinitivo alemán que significa "existir", pero que es ineludible traducir literalmente, por "ser ahí", porque el componente *da*, que significa "ahí", expresaría justamente el miembro central de la articulada constitución del ser del hombre, de la "existencia", según se verá. El "ser ahí" es, pues, el *ente* hombre; y la "existencia", el *ser* de este ente, su esencia — "hasta donde se puede hablar de esencia"... Y así, se puede decir que "la esencia del 'ser ahí' es la 'existencia' ".

El hacer de nuevo la pregunta ontológica, de forma que quepa "ver a través" de ella plenamente, el rehacer la ontología general en la misma forma, requiere empezar por hacer de la misma forma la ontología, fundamental, de la "existencia" del "ser ahí", o una "analítica existenciaria". "Analítica", porque para Kant es "la incumbencia de los filósofos" la "analítica" de "los juicios secretos de la razón común" o vulgar, o de lo que pasa por "comprensible de suyo", como pasa por serlo eminentemente

1 En alemán se escriben con inicial mayúscula todos los sustantivos y palabras sustantivadas.

el ser, según se ha visto. Mas la analítica kantiana es una teoría de las categorías — de la naturaleza, mientras que la analítica que hace falta debe ser una teoría de los conceptos fundamentales de la "existencia" del "ser ahí"; ahora bien, el "ser ahí" es un ente esencialmente diferente de todos los demás entes, que no tienen la forma de ser del "ser ahí", la forma de ser que es la "existencia"; por consiguiente, habrá que dar ya terminológicamente expresión a la diferencia entre los conceptos fundamentales de la "existencia" del "ser ahí" y los del ser de los entes cuya forma de ser no es la del "ser ahí", reservando para estos últimos conceptos el nombre de "categorías" y dando a aquellos otros el de "existenciarios", y el de "existenciariedad" a la articulada constitución de la "existencia" tomada en su unitaria totalidad, porque debiendo distinguirse en general entre lo "óntico" y lo "ontológico", debe distinguirse en especial entre lo "óntico" del "ser ahí" y lo "ontológico" de la "existencia", denominando lo primero "existencial" y lo segundo "existenciario". Por esto, analítica "existenciaria". La comprensión *preontológica* del ser es *existencial*; la comprensión de la "existencia" que hace "ver a través" de ésta plenamente es *existenciaria*, es la analítica "existenciaria", que se condensa, caba decir, en el "existenciario" "existenciariedad".

Lo dicho anteriormente acerca del ser del hombre no fué sino una anticipación del meollo de la analítica existenciaria, exigida por el ser menester mostrar desde el primer momento la necesidad y la posibilidad de hacer de nuevo la pregunta ontológica, lo que condujo a mostrar en definitiva cómo es, según se puede ya decir, la constitución *existencial* del "ser ahí" la condición de posibilidad —y de necesidad— de la analítica *existenciaria* y de la ontología general, o de la ontología en general. Al "ser ahí" es esencial, según se verá, "ser en el mundo", como condición de posibilidad de que para el "ser ahí" se den entes dentro del mundo, entes "intramundanos", entre ellos los entes cuya forma de ser no es la del "ser ahí". Por lo mismo, ya la comprensión preontológica del ser, esencial al "ser ahí", implica una comprensión del ser del mundo y del ser de los entes intramundanos, o lo que es igual, la constitución existencial del "ser ahí" es la condición de posibilidad —y necesidad— también de las ontologías de los entes cuya forma de ser no es la del "ser ahí".

Una vez mostrada, por medio de la anticipación de su meollo, la necesidad y posibilidad de la analítica existenciaria, se puede y se debe

proceder a desarrollarla, pero no sin indicador antes cuál ha de ser su método.

Este método es, ante todo y sobre todo, "fenomenológico", pero sobre la base de una concepción peculiar de la "fenomenología". Este término es un compuesto de otros dos que se remontan a los términos griegos *phainómenon* y *logos*. El sentido primitivo de este último sustantivo es el mismo que el de una voz del verbo también griego *apophainein*, voz cuyo sentido propio es el de *mostrarse* algo tal como es en sí o en sí mismo y por sí mismo. Por su parte, el término *phainómenon* es la forma neutra de un participio del verbo simple *phainein*, de que es un compuesto el verbo *apophainein*, y significa *lo que* se muestra tal como es en sí o en sí mismo y por sí mismo. El nombre "fenomenología" no quiere, pues, decir sino: hacer o dejar que se muestre tal como es en sí o en sí mismo y por sí mismo lo que es susceptible de mostrarse así; no es sino el nombre para un concepto metodológico, para el principio o "máxima" metodológica "¡a las cosas mismas!" El nombre "fenomenología" y nombres como "teología", "biología", "sociología", tienen una semejanza de composición y significación sólo aparente: los últimos mientan los *entes* del *logos*, del mostrarse o dejar o hacer que se muestre, respectivo, Dios, los seres vivos o la vida o los "fenómenos" biológicos, la sociedad o los "fenómenos" sociales; el nombre "fenomenología", en cambio, se limita a mentar la *manera* de mostrarse o dejar o hacer que se muestre — lo que sea; aunque la verdad sería que hay un "fenómeno" por excelencia, algo que por excelencia necesita y puede mostrarse tal como es en sí o en sí mismo y por sí mismo: el *ser*, precisamente. El ser no se muestra tal como es en sí o en sí mismo y por sí mismo de buenas a primeras, por decirlo así. Por no ser el *ser* ningún *ente*, tampoco es ya simplemente accesible como ninguno, según se apuntó en pasaje anterior. El ser necesita especialmente mostrarse o que se le haga o deje mostrarse tal como es en sí o en sí mismo y por sí mismo. Pero el ser ha de poder, también especialmente, pues, mostrarse o hacerse o dejarse mostrar tal como es en sí o en sí mismo y por sí mismo — si ha de ser posible la ontología, y ya se ha visto cómo ésta tiene la condición de su posibilidad —y necesidad— en la constitución existencial del "ser ahí", en la real o efectiva comprensión preontológica del ser, que es un real o efectivo mostrarse el ser o hacer o dejar que se lo muestre tal como es en sí o en sí mismo y por sí mismo, aunque no sea todavía en forma que quepa "ver a través" de él plenamente. En conclusión, la *ontología* no es po-

sible con otro *método* que el de la *fenomenología,* ni ésta tiene un *objeto* más propio que el de la ontología, y ambas, ontología y fenomenología, no son sino la *filosofía* misma definida respectivamente por su objeto y por su método.

El método de la analítica existenciaria es, además, "hermenéutico". "Hermenéutica" quiere decir originalmente "interpretación" o "exégesis". La comprensión preontológica del ser, esencial al "ser ahí", sería, esencialmente, *interpretativa.* La analítica existenciaria, que, en cuanto tiene por condición de su posibilidad tal comprensión, no hace en realidad sino desenvolver ésta hasta que quepa "ver a través" plenamente, es *exegética.* El distinguir entre aquella comprensión *interpretativa* y esta comprensión *exegética* responde a la distinción entre lo *existencial* y lo *existenciario.* El *logos* de la fenomenología del "ser ahí" es un *logos exegético* o *hermenéutico* en este sentido *existenciario.*

El método de la analítica existenciaria es, en fin, "trascendental". El ser es lo pura y simplemente trascendente, pues que es lo único distinto de todo ente, lo trascendente a todo ente, según se apuntó ya en pasaje anterior. Por lo mismo, toda comprensión del ser, pero eminentemente la existenciaria, es *trascendental.*

Indicado cuál ha de ser el método de la analítica existenciaria, procede ya iniciar su desarrollo — pero ¿por dónde? Para resolver esta cuestión metodológica, es de nuevo necesaria una anticipación. El "ser ahí" es siempre en algún "modo de ser". El "ser ahí" *es* el *modo* del caso. Pero hay dos modos de ser del "ser ahí" cardinalmente fundamentales: el modo de la "propiedad" y el modo de la "impropiedad". El "ser ahí" que es en el modo que es el modo de la "propiedad", es "él mismo" en el doble sentido de ser *dueño* de sí mismo —de "comprenderse" a sí mismo— en lo que él mismo es más *peculiarmente* — esta misma "comprensión" de sí mismo. El "ser ahí" que es en el modo, que es el modo de la "impropiedad", no es "él mismo", sino "uno" *como* "los otros", "uno" *de* "los otros", o simplemente "uno" y a lo sumo un " uno mismo": por tanto, no es dueño de *sí mismo* en lo que *él mismo* es más peculiarmente. Pero hay un modo de ser del "ser ahí", justamente aquel en que el "ser ahí" es "primariamente y ordinariamente", el modo del término medio de la vida diaria, el modo de la "cotidianidad media" o simplemente de la "cotidianidad", que es el modo de la "indiferencia" entre los modos de la "propiedad" y la "impropiedad", los cuales no son sino, recíprocamente, modi-ficaciones de él. Dentro del modo de

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

la "cotidianidad", y por tanto de cualquier otro modo de ser del "ser ahí", o del "ser ahí" en general, es a su vez *el* modo de ser fundamental el modo del "ser en el mundo": él da el punto de vista para comprender los modos de la "propiedad", la "impropiedad" y la "indiferencia" entre ambos. El "ser en el mundo" es una "estructura", a la vez unitaria y triple: sin menoscabo de su unidad, se destacan en ella los elementos del "mundo", del "quién" sea en el mundo, y del "ser en" el mundo. Pues bien, estos tres elementos, en el orden en que se acaba de mentarlos, suministran a la analítica existenciaria sus tres primeros temas. Pero como son sólo tres elementos de una estructura unitaria, el análisis de cada uno de ellos no puede ser sino un análisis de la estructura misma simplemente bajo el punto de vista de cada uno de sus tres elementos.

II. *El mundo*

Mundo del "ser en el mundo" en el modo de la "cotidianidad" es, por ejemplo, "el mundo en que trabaja un trabajador manual"; en que, por ejemplo más preciso todavía, un trabajador manual martilla con un martillo. Dentro de un mundo semejante se dan entes "intramundanos", pero se dan como "útiles" que se manejan.

El manejar útiles es un modo del ser del "ser ahí" que debe llamarse, por una razón que sólo puede darse con pleno sentido posteriormente, el modo del "curarse de" útiles manejándolos o "curarse de" manejar útiles. El "ser ahí", que es o "existe" "primaria y ordinariamente" en el modo de la "cotidianidad", es o "existe" "primaria y ordinariamente" también en este modo del "curarse de", lo que equivale a que la "cotidianidad" es "primaria y ordinariamente" "curarse de" útiles o "curarse de" manejarlos.

Quien martilla con un martillo *sabe* martillar, *ve* cómo hay que *usar* el martillo *en forma,* sin que este "ver en torno", entrañado por todo "curarse de" útiles, sea un ver en el sentido exclusivo de la percepción visual, sino una generalización de ésta, ni un saber en sentido intelectual alguno, sino el *saber* hacer que entra en el *hacer* mismo.

Un útil *en cuanto tal* no es posible aislado, sino tan sólo en ciertas relaciones o "referencias", que por tanto no le son extrínsecas, sino que lo constituyen en cuanto útil o en lo que *es,* en útil, o que constituyen su

ser mismo: el martillo *es* "para" martillar, pero como el martillar *es* "para" colgar un cuadro en la pared, el cuadro *es* "para" colgarlo en la pared, y como el colgarlo en la pared *es* "para" adornar la habitación, la habitación *es* "para" habitarla de cierto modo. Las "referencias" *del martillar* "para" colgar, *del colgar* "para" adornar, son "referencias" constituyentes *del martillar* y *del colgar,* del "curarse de"; pero las "referencias" *del martillo* "para" martillar, *del cuadro* "para" colgarlo, *de la habitación* "para" habitarla, son "referencias" constituyentes *del martillo, del cuadro y de la habitación,* de los "útiles" en cuanto tales. El martillo "refiere", así, al cuadro, a la pared, a la habitación. Pero el martillo "refiere" también al hierro y la madera de que está hecho como de materiales "naturales". Cualquier útil "refiere" al "todo de útiles" que es el local o lugar que sea, y a la naturaleza, pero a aquella en la que "el bosque es parque forestal, la montaña cantera, el río fuerza hidráulica, el viento viento 'en las velas' ", es decir, a aquella que es "todo de útiles" también, no a la de la ciencia natural. Los útiles "refieren", en suma, al "mundo circundante" como "todo de útiles" y a la naturaleza que forma parte de este mundo: "Un andén cubierto tiene en cuenta el mal tiempo, las instalaciones públicas de iluminación tienen en cuenta la oscuridad, es decir, el específico alternar la presencia y la ausencia de la claridad del día, la 'posición del Sol'. En los relojes se tiene en cuenta... una determinada constelación del sistema del mundo." Dentro de este "mundo circundante" se dan los útiles como "entes intracircunmundanos": uno de éstos, simplemente, es la misma naturaleza, en el sentido indicado.

El "ser ahí" que martilla "se conforma" "con" el martillo "al" martillar. En general, el "ser ahí" que "se cura de" manejar un útil "se conforma" "con" el útil "al" manejarlo. Pero hay un "conformarse" *óntico,* o más exactamente, *existencial* y un "conformarse" *ontológico,* o más exactamente, *existenciario.* El "conformarse" *existencial* es un "conformarse" con que los útiles sean como son, lo que son, que no se da en aquellos casos en que justamente uno no "se conforma" con ellos, sino que todo lo contrario, los trabaja, mejora o destruye. El "conformarse" *existenciario* es aquel "conformarse" con que los útiles sean como son, sean lo que son "en sí", que se da incluso en aquellos casos en que no se da el *existencial*: el *no* "conformarse" *existencialmente* con un útil que es el destruirlo, es un "conformarse" *existenciariamente* con él tanto como cualquier "conformarse" *existencialmente* con un útil; para destruir *existencialmente* un

útil hay que "conformarse" con él en el mismo sentido *existenciario* que para "curarse de" él de cualquier otro modo *existencial*. Del "conformarse" *existencial* es una "ontologización" el "conformarse" *existenciario*, que es el único que por el término "conformarse" se entenderá en adelante.

Recíprocamente, el martillo es un ente "con" que el "ser ahí" que martilla "se conforma" "al" martillar. En general, un útil es un ente "con" que el "ser ahí" que "se cura de" "se conforma" "al" "curarse de".

El "*con*" un útil y el "*al*" "curarse de" son "referencias". La referencia del "a" *del conformarse* es *del "ser ahí"*. La correlativa "referencia" del "con" *del útil* "con" que "se conforma" el "ser ahí" requiere un término correlativo del término "conformarse": "conformidad". El "conformarse a...", o simplemente el "*conformarse*", es *del "ser ahí"*. La "conformidad" del útil "con" que "se conforma" el "ser ahí" es *del útil*.

Las "referencias" del "para" del "curarse de" y del "con" y "a" del "conformarse" integran series que acaban en un término que ya no es ningún "curarse de" "para" otro "curarse de", ni ningún "conformarse con... a...", sino el *ser* mismo de un "ser ahí": el "conformarse" "con" el martillo "al" "curarse de" martillar es "para" "conformarse" "con" el cuadro "al" "curarse de" colgarlo en la pared, el "conformarse" "con" el cuadro "al" "curarse de" colgarlo en la pared es "para" "conformarse" "con" la habitación "al" "curarse de" adornarla, el "conformarse" "con" la habitación "al" "curarse de" adornarla es "para" "conformarse" "con" la habitación "al" "curarse de" habitarla de cierto modo, pero el "conformarse" "con" la habitación "al" "curarse de" habitarla, de cierto modo ya no es "para" ningún otro "conformarse" "con" ningún otro útil "al" "curarse de" — nada más; sino que el "conformarse" "con" la habitación "al" "curarse de" habitarla de cierto modo, es "por mor" de habitarla, de vivir en ella, de "existir" en ella, de ser en ella, de ese modo, o de vivir, de "existir", de ser, de cierto modo, un "ser ahí". "Por mor" de ese su *ser*, "se conforma" este "ser ahí" "con" los útiles enumerados "al" "curarse de" en los modos correspondientes, y estos "conformarse" "con" "al" "curarse de" y estos "curarse de" son los unos "para" los otros. En general, el "ser ahí", "por mor" de su *ser*, se "conforma" "con" los útiles "al" "curarse de" en uno u otro modo.

El "por mor" "significa" un "para" de un útil —el martillo "para" martillar—, éste un "para" de un "curarse de" —el martillar "para" colgar el cuadro—, éste un "a" de un "conformarse" —el "conformarse" "al"

colgar el cuadro—, éste un "con" de una "conformidad" —la "conformidad" del cuadro "con" que uno "se conforma" al colgarlo—. El todo de estas "referencias" del "para" del útil, del "para" del "curarse de", del "a" del "conformarse" y del "con" de la "conformidad", en cuanto así "signi-ficativas", es la "significatividad". Las "referencias" que integran este todo o la "significatividad" son lo que son, en cuanto son tal "significar", es decir, se reducen a él, se agotan en él, que es el "signi-ficarse" el "ser ahí" a sí mismo *su "ser en el mundo"* o, en cuanto que su "ser en el mundo" es constituyente de él mismo, del "ser ahí", es el "signi-ficarse" el "ser ahí" *a sí mismo* en su "ser en el mundo", *en su ser*, o es una parcela o modalidad de la "comprensión" del ser esencial al "ser ahí", en el sentido expuesto en I, a saber, la parcela o modalidad de la "comprensión" *de su "ser en el mundo"*, *"del mundo"* "en" que es y *del "ser en"* el mundo: el "en" del "ser en" el mundo resulta definido por de pronto por las "referencias" de la "significatividad" o por ésta. Esta parcela o modalidad de la "comprensión" del ser esencial al "ser ahí" es el "referirse" mismo a que se reducen, en que se agotan, que son las "referencias" de la "significatividad", es el "signi-ficar" mismo de ésta o de sus "referencias".

Las "referencias" del "para" *de los útiles* y de la "conformidad", que es de suyo *de los útiles, constituyen* el *ser* mismo de los útiles, que bien se puede llamar el "ser a la mano", como a los útiles mismos, por consiguiente, "entes a la mano". Los útiles son, pues, entes cuya forma de ser no es la del "ser ahí", la "existencia", sino esta otra, muy diferente, del "ser a la mano". El "*ser* a la mano" es lo que hace que los útiles sean los *entes* que son.

Las "referencias" del "para" de los útiles y del "curarse de", de la "conformidad" y del "conformarse" o, en suma, la "significatividad" *constituye* el *ser* mismo del mundo, la "mundanidad". El mundo es, pues, un ente cuya forma de ser es la "mundanidad"; la "mundanidad" es el *ser* que hace que el mundo sea el *ente* que es; pero como la "mundanidad" está constituída por la "significatividad", y ésta integrada a su vez no sólo por las "referencias" del "para" *de los útiles* y de la "conformidad", que de suyo es *de los útiles*, sino también por las "referencias" del "para" del "curarse de", del "conformarse" y del "por mor", que de suyo son *del "ser ahí"*, el mundo no tiene la forma de ser de los útiles, el "ser a la mano", el mundo no es un "ente a la mano", un útil: el mundo es un ente integrante

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

del "ser en el mundo" del "ser ahí". "Significatividad", "mundanidad" y "mundo" son *existenciarios,* no *categorías* como "ser a la mano" y "útil".

En el sentido primitivo del término, *el mundo,* "en" que es el "ser ahí", *es el ente constituído por las "referencias"* del "para" de los útiles y del "curarse de", la "conformidad", el "conformarse" y el "por mor", o *por la "significatividad"* o *"mundanidad",* que definen por de pronto el "en" mismo del "ser en" él, el mundo, el "ser ahí", siendo como un fondo sobre el cual se dan los "útiles", como entes "intramundanos", para el "ser ahí".

El "ser ahí" no es, pues, primitivamente un "sujeto" sin mundo, que entre posteriormente en relación con éste: el "ser ahí" esta *constituído* por el "ser en el mundo" y por tanto el mundo mismo es un ente *constituyente* del "ser ahí".

Por lo mismo, el "ser ahí", con *su* "significatividad" o "mundanidad" y *su* mundo constituído por ésta, es la condición de posibilidad, el *a priori,* del darse útiles, como entes "intramundanos", en cuanto tales. Si no hubiera seres como los humanos, entes que han de vivir, de "existir", de ser de cierto modo, "por mor" del cual ser adornar las habitaciones, y "para" esto colgar cuadros en las paredes, y "para" esto martillar, tampoco *podría* haber entes como "martillos", "cuadros" y "habitaciones" en cuanto tales, como entes "para" martillar, "para" colgar, "para" adornar o habitar de cierto modo. Si no hubiera seres humanos, entes cuyo ser es "irles éste", tener que tomar o prender con sus manos su ser, "comprender" su ser o "por mor" de éste "curarse de" "para", "conformarse" "a" "con" — útiles, tampoco *podría* haber estos entes en cuanto tales. Si no "existieran" "seres ahí", tampoco podrían "ser a la mano" "entes a la mano" en cuanto tales. "Primaria y ordinariamente", el "ser ahí" "es en el mundo" en el modo de la "cotidianidad", y ésta "curarse de" los entes "intramundanos" cuya forma de ser no es la del "ser ahí", sino la del "ser a la mano", "absorberse... en las referencias constitutivas del ser a la mano del todo de útiles".

Del sentido primitivo del término "mundo" son simplemente derivados los otros sentidos del mismo término:

1) el *todo* de los entes "intramundanos", el "mundo", entre comillas, como se escribirá en adelante, para distinguirlo del mundo en el sentido primitivo del término;

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

2) una *región* de entes, por ejemplo, los entes del matemático, los números, las figuras geométricas: el mundo del matemático o de lo matemático;

3) el *ser* del mundo en el sentido primitivo, la "mundanidad";

4) el *ser* de los útiles, el "ser a la mano".

En conclusión, el mundo no es el "mundo", el todo de los entes "intramundanos": este todo es él mismo un ente "intramundano". El mundo es el todo de los "para", los "con" y los "a", todo "en" que es el "ser ahí", es decir, todo constituyente del "ser ahí" en cuanto éste *es* "conformándose" "con" "al" "curarse de" "por mor" de su ser mismo; y todo "en" que se dan los entes "intramundanos", es decir, todo que es la condición de posibilidad de estos entes en cuanto tales, inclusive el otro todo, el de ellos, que es el "mundo", ya que estos entes sólo son posibles en cuanto tales, en cuanto "son a la mano" o son "para" el "curarse de" ellos o en el modo de la "conformidad" "con" ellos que es peculiar de ellos. "Intramundano" y " 'mundo' " son *categorías,* no *existenciarios* como "mundo" y "mundano".

Ahora bien, los útiles tienen sus "sitios", *son,* "son a la mano", en estos "sitios": les es inherente, a su *ser* mismo, al "ser a la mano", es inherente, una cierta "espacialidad". Pero estos "sitios" de los útiles no son "lugares" del "espacio": la "espacialidad" de los útiles, del "ser a la mano", no es la "espacialidad" del "espacio"; es una "espacialidad" que tiene por condición, por *a priori,* una "espacialidad" del "ser en el mundo" del "ser ahí", o de éste, que tampoco es la "espacialidad" del "espacio". Lo mismo que el "mundo" es un ente "intramundano", lo es el "espacio". Lo mismo que el término " 'mundo' " tiene un sentido derivado del sentido primitivo del término "mundo", el término "espacio" tiene un sentido derivado del sentido del término "espacialidad" de los útiles y del "ser a la mano", del "ser en el mundo" y del "ser ahí".

Un útil no era posible aislado, sino en "referencias" a un todo de útiles y del "curarse de". Estas "referencias", que tenían por último término el "ser ahí" de un "por mor" de *ser* éste de cierto modo, integraban el todo de la "significatividad" o "mundanidad" constituyente del mundo, condición de posibilidad o *a priori* del darse los útiles. Pues bien, las mismas "referencias" implican cierta "espacialidad". La "referencia" del "pa-

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

ra" de un útil, que lo "refiere" a un todo de útiles, es a una el "sitio" del útil en un todo de "sitios," el todo de "sitios" del todo de útiles: el "para" del *cuadro* "para" colgar en la *pared* de la *habitación,* al "referir" así el cuadro al todo de útiles que es la habitación, lo "refiere" a su "sitio" el "para" del martillo "para" martillar el clavo de que va a quedar colgado el cuadro, "refiere" el martillo al "sitio" donde se martilla; el "para" mismo del martillo "para" martillar en general, "refiere" el martillo al "sitio" donde mejor estar a la disposición "para" martillar lo que sea. El "sitio" de un útil tiene por condición de posibilidad el todo de "sitios" del todo de útiles a que lo "refiere" tal "para". Pero a su vez el todo de "sitios" del todo de útiles tiene por *a priori* un "paraje": el todo de "sitios", del cuadro, de la mesa, del sillón, que, además de ser el todo de estos útiles, es la habitación, es un todo, por ejemplo, que "da al mediodía", lo que quizá decidió a colgar el cuadro en la pared en que menos le dará el sol; el "mediodía" es el "paraje" sobre el fondo del cual, como cabe decir, se "orientó" la construcción de la casa, de tal forma que aquella habitación diera al mediodía, y, como una consecuencia más, sobre el fondo del cual se "colocan" los muebles de la habitación. Pero "sitios" y "parajes" no son "lugares" del "espacio", determinables astronómica o geográfica y matemáticamente en éste; "sitios" y "parajes" son una "conformidad" "espacial" de los útiles determinada por el "conformarse con" éstos "al curarse de" ellos de un modo u otro, por ejemplo, para insistir en los anteriores, "al curarse de" colgar el cuadro en la pared en que menos le dará el sol, "al curarse de" orientar la casa de tal forma que aquella habitación diera al mediodía. Y esta determinación de "sitios" y "parajes" por el "conformarse" del "curarse de" pende toda de ciertos "decisivos" "conformarse" o "curarse de", o modos de ser, del "ser ahí" que "es en el mundo". "El 'arriba' es el 'en el techo', el 'abajo' el 'en el suelo', el 'detrás' el 'de la puerta'; todos los 'donde' se descubren por medio de las idas y venidas y los caminos del 'curarse de' cotidiano". "El Sol, de cuya luz y calor se usa cotidianamente, tiene, de acuerdo con la cambiante posibilidad de emplear aquello que emite, sus... destacados sitios: levante, mediodía, ocaso, media noche. Los sitios de este ente a la mano de un modo cambiante y sin embargo igualmente constante, vienen a ser acentuados 'índices' de los parajes implícitos en ellos. Estos parajes celestes, que todavía no necesitan tener ningún sentido geográfico, dan el previo 'donde' para toda conformación particular de parajes susceptibles de abarcar sitios. La casa tiene fachadas al

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

mediodía y al norte; por ellas se orienta la distribución de los 'espacios' y dentro de éstos a su vez la 'colocación' de los útiles según el carácter de éstos. Iglesias y sepulcros, por ejemplo, están situados según la salida y la puesta del Sol, los parajes de la vida y la muerte, por los cuales está determinado el ser ahí mismo en lo que respecta a sus más privativas posibilidades de ser en el mundo." Los todos de "sitios" de los útiles sobre el fondo de los "parajes" son lo que constituye lo "circundante" de estos entes en cuanto se dan en el mundo "circundante".

Mas esta "espacialidad" de los útiles, de los entes "intracircunmundanos" en cuanto tales, es obra de una "espacialidad" peculiar del "ser en el mundo" del "ser ahí", o de éste mismo. El "curarse de" un útil, de un ente "intracircunmundano", entraña un "des-alejamiento", en alguna "dirección" dentro de un "paraje", del ente de que "se cura". Este "desalejamiento" no es el acercar "materialmente" un útil. El acercar "materialmente" un útil es un modo *existencial* del "desalejamiento" *existenciario,* que es un "desalejamiento" en el sentido de que el "curarse de" un ente lo hace presente en el primer término de nuestro vital interés, lo destaca, lo apronta, en suma, hace o deja que se dé para el "ser ahí". Por lo mismo, la correspondiente "cercanía" y la correlativa "lejanía" no son las "distancias" mensurables matemáticamente en el "espacio", sino aquellas "cercanías" y "lejanías" que el manipular y usar calcula "a ojo", que se "estiman" variablemente según las variaciones del "curarse de" y que incluso pueden estar en relación inversa con aquellas "distancias" — como tampoco las "direcciones" en que "desaleja" este "desalejamiento" coinciden con las de las "dimensiones" del "espacio". "Decimos: hasta allí hay un paseo, un salto, la distancia a que se oye un pitido. Estas medidas expresan que no sólo no pretenden 'medir', sino que el desalejamiento estimado se adscribe a un ente al que se va curándose de... Pero también cuando nos servimos de una medida más precisa y decimos: 'hasta la casa hay una media hora', tiene que tomarse esta medida como estimada. 'Una media hora' no son 30 minutos, sino una duración que no tiene en absoluto 'longitud' en el sentido de una extensión cuantitativa. Esta duración se interpreta... según habituales curarse de cotidianos". "Los caminos... que llevan a los entes desalejados son cada día diferentemente largos. Lo a la mano del mundo circundante... se da en la cotidianidad del ser ahí que se cura de. Recorriendo sus caminos, no mide el ser ahí... un segmento del espacio, no 'devora kilómetros', el desalejamiento es ... ser, curándose

de, relativamente a lo desalejado. Un camino 'objetivamente' largo puede *ser más corto que uno 'objetivamente' muy corto que quizá es un 'camino* pesado' y le resulta a uno infinitamente largo." "Para aquel que, por ejemplo, lleva unos lentes, que por la distancia están tan cerca que los lleva sobre la nariz, está este útil... mucho menos desalejado que el cuadro pendiente de la pared frontera. Este útil tiene tan poca cercanía que con frecuencia no se da de pronto con él... Otro tanto vale, por ejemplo, también para la calle, el útil para andar. Al andar se lo toca a cada paso, siendo al parecer lo más cercano y real de todo lo a la mano, algo que se desliza, por decirlo así, a lo largo de ciertas partes del cuerpo, las plantas de los pies. Y, sin embargo, está mucho menos desalejado que el conocido con quien al andar así se da uno en la calle a un 'desalejamiento' de veinte pasos. Sobre la cercanía y lejanía de lo a la mano... decide el curarse de... *Aquello en que éste... se detiene es lo más cercano y regula los desalejamientos.*" En suma, "la cercanía, en cierta dirección, del útil, significa que éste no tiene simplemente su lugar en el espacio, sino que en cuanto útil es esencialmente aplicado, instalado, enderezado, aprontado". El hacer o dejar que se dé un todo de "conformidad" es "con igual pristinidad" un "conformarse" "desalejando - dirigiendo" en un "paraje", o hacer o dejar que se dé la "espacialidad" de lo "a la mano". El "sitio" resulta constituído por el "desalejamiento" y la "dirección" en el "paraje" determinado por el "curarse de". Todo "desalejamiento" toma desde luego una "dirección" dentro de un "paraje" desde el cual se "desaleja" lo "desalejado" para darse en su "sitio". Y justo por este "desalejamiento" en una "dirección", en que se dan los útiles para el "ser ahí" que se cura de ellos, se ha llamado a su *ser* mismo "ser *a la mano*".

El "ser ahí" *es* tan esencialmente "des-alejador", que su "des-alejar" implica una "lejanía", siquiera mínima, que el "ser ahí" nunca puede "salvar". Puede "desalejar" el "desalejamiento" mismo, pero entonces es éste el que queda a la mínima "lejanía". Al fijar la atención en el cuadro, se lo "desaleja". Al fijarla más, se lo "desaleja" más. Pero por mucho que se fije la atención en él, por mucho que se lo "desaleje", siempre queda a cierta "lejanía". Y si se fija la atención en el "des-alejamiento" mismo del cuadro con su no salvada "lejanía", el "des-alejamiento" con su "lejanía" resultan lo "des-alejado" — a cierta "lejanía".

Esta "espacialidad" del "ser ahí" no es desde luego el "lugar" de su "cuerpo", pero tampoco un "ser a la mano" en un "sitio" de un "paraje",

porque el "ser ahí" no es un útil, no es un ente cuya forma de ser sea la del "ser a la mano". El "ser ahí" está, *es,* en un "aquí" — por relación a un "allí" de lo "circundante" en el mundo "circundante": correlativo del "sitio" en que un útil "es a la mano" por obra del "desalejar", en una "dirección", esencial al "ser ahí", es este "desalejar", en una "dirección", es el "curarse de", del "ser ahí", que éste interpreta, por virtud de esta correlación, como un "aquí", que no es un "sitio". "Desalejamiento" y "dirección" aportan una nota más a la definición del sentido del "en" del "ser en" el mundo del "ser ahí". Este es "en" el mundo en el sentido de *ser* "conformándose con" los útiles "al curarse de" ellos, "desalejándolos" en una "dirección".

Esta "fenomenología" de la "espacialidad" de los útiles y del "ser en el mundo" del "ser ahí" redondea la del mundo, al mostrar cómo ambas originan lo "circundante" del mundo, el mundo "circundante", que es lo que constituye con peculiar *aprioridad* la espacialidad inherente a todo mundo.

III. *Quién es en el mundo*

El "ser en el mundo" es, "con igual pristinidad" que un darse útiles o entes "intramundanos" cuya forma de ser no es la del "ser ahí", un darse entes "intramundanos" cuya forma de ser es la del "ser ahí", o que "son en el mundo" igualmente, o cuya forma de ser es un "co-ser ahí", a saber, "los otros". Ya cualquier útil, a la vez que "refiere" a otros útiles, hasta "referir" al "mundo", y a los "curarse de ", "referencias" que constituyen la "mundanidad" del mundo, "refiere" a "los otros". "La 'descripción' del más cercano mundo circundante, por ejemplo, del mundo en que trabaja un trabajador manual", da "por resultado que con el útil que se encuentra en el trabajo se 'co-den' los otros a quienes está destinada la 'obra'. En la forma de ser de lo a la mano ... hay una esencial referencia a posibles portadores, para quienes debe 'hacerse a la medida'. Igualmente se da en el material empleado el productor o proveedor del mismo, como aquel que 'sirve' bien o mal. El campo, por ejemplo, al que salimos, se muestra como perteneciente a tal o cual, como bien cultivado por él, el libro utilizado está comprado en casa de... regalado por ..., etc. El bote

anclado en la orilla refiere... a un conocido que hace con él sus excursiones, pero también como 'bote ajeno' muestra a otros."

Este ser el "ser en el mundo" un darse así los otros significa que el "ser en el mundo", esencial al "ser ahí", es no menos esencialmente un "ser con", con "los otros", hasta el punto de que el estar o ser solo es un puro accidente: esencialmente, es también un "ser con". "La proposición fenomenológica: ser ahí es esencialmente ser con, tiene un sentido ontológico-existenciario. No pretende afirmar ónticamente que yo no soy... fácticamente solo, antes bien son presentes otros de mi especie. Si tal fuese lo mentado con la afirmación de que el ser en el mundo del ser ahí está constituído por el ser con, no fuera el 'ser con' una determinación existenciaria, sino una condición que se produciría en todo caso sobre la base de la presencia de otros. El ser con determina existenciariamente al ser ahí incluso cuando no es... ni es percibido fácticamente otro. Hasta el ser solo del ser ahí es 'ser con' en el mundo. *Faltar* sólo puede el otro en un y para un ser con. El ser solo es un modo deficiente del ser con, su posibilidad es la prueba de éste." Y justo por ello es el mundo el mundo común al "ser ahí" y a "los otros", desde el mundo "privado" de un "ser ahí", por ejemplo, su casa, hasta el mundo común a un "ser ahí" con todos "los otros", con todos los que son un "co-ser ahí", el mundo "público".

El "ser en el mundo" se presentó ante todo como un "curarse de" los entes "intramundanos" cuya forma de ser no es la del "ser ahí": ahora se presenta como siendo, "con igual pristinidad", un "procurar por" "los otros", según se debe decir por la misma razón por la que se debió decir "curarse de" y que sólo puede darse con pleno sentido en un lugar aún posterior. De este "procurar por" son modos el ser uno "para" otro, uno "contra" otro, uno "sin" otro, el "pasar de largo" uno "junto a" otro, el "no dársele nada" a uno "de" otro... Entre estos modos, unos deficientes e indiferentes, otros positivos, hay dos de estos últimos que son extremos: el "sustituirse" a otro en su "curarse de", que, al hacer por él lo que él debiera hacer, hace de él mismo un dependiente y dominado, y el "adelantarse" a otro, "no para quitarle su 'cura', sino para devolvérsela muy propiamente como tal", o que "afecta a la existencia del otro y no a un *qué* de que él se cura", dejándole justo en libertad para ser él mismo. Pues así como el "curarse de" los entes "intramundanos" cuya forma de ser no es la del "ser ahí" presuponía el mundo y la "mundanidad" o las "referencias" hasta un último "por mor" del mismo "ser ahí" que "es en el mun-

do", así también el "procurar por" "los otros" presupone en último término un "por mor" de "los otros" "con" los que "es" el mismo "ser ahí". "En la comprensión del ser del ser ahí hay ya, porque su ser es ser con, la comprensión de otros", "el conocerse radica en el 'ser con' prístinamente comprensivo." Naturalmente, esta "comprensión" es, como la "comprensión" en general, algo anterior a toda específica "comprensión", a todo conocimiento, a toda "endopatía" o "proyección sentimental", que en vez de dar la explicación del conocimiento de "los otros", como se ha pretendido, es un fenómeno fundado en aquella "comprensión". Así como el "curarse de" útiles entrañaba un "ver en torno", el "procurar por" los otros entraña un mirar por ellos, un "ver por" ellos, que va desde el modo positivo significado existencialmente por la cotidiana expresión "mirar por" alguien, hasta modos deficientes y negativos como el significado existencialmente por la cotidiana expresión "no tener miramientos" para nadie, y que es una generalización de la percepción visual que añadir a la del "ver en torno".

Mas el "ser ahí" no "es con" "los otros" "primaria y ordinariamente" como un "yo mismo" a diferencia de "los otros", sino como "uno" de éstos, como "uno mismo". *El "uno" es quien "es en el mundo"*, en el modo de la "cotidianidad", "primaria y ordinariamente", o el "ser con" es un "ser uno con otro".

Este "uno" es, pues, un *existenciario,* que tiene una serie de características tan existenciarias como él mismo.

El "ser uno con otro" tiende a la "distanciación" de "uno" respecto de los "otros", pero tal tendencia no hace sino mostrar hasta qué punto el "uno" está sometido al "imperio" de "los otros", o no es sino precisamente "uno" de ellos: "imperio", en definitiva, del "uno". "Gozamos . . . como *se* goza; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como *se* ve y juzga; nos retraemos, incluso, del 'montón' como *se* estila retirarse de él; encontramos que 'subleva' lo que *se* encuentra que subleva." (En alemán es una misma palabra, *man,* la que hay que traducir en español por "uno" o "se" según los contextos.)

El "ser uno con otro" tiende al "término medio", a la "*medianía*", a la "mediocridad", y a la "nivelación" o "*aplanación*".

"La distanciación, medianía y aplanación constituyen . . . la *publicidad*", que "regula . . . toda interpretación del mundo y del ser ahí y tiene

en todo razón", que "lo oscurece todo y da lo así encubierto por lo conocido y a todos accesible".

"El uno está presente en todas partes, pero de tal manera que siempre se ha escurrido ya de allí donde el ser ahí urge a tomar una decisión. Mas justo porque el uno afecta juzgarlo y decidirlo todo, despoja al ser ahí ... de la responsabilidad. El uno sabe arreglárselas, por decirlo así, de tal manera que 'uno' apela constantemente a él. Puede responder de todo con la mayor facilidad, porque no hay ninguno que necesite hacer frente a algo. El uno 'fué' siempre y sin embargo puede decirse que no ha sido 'ninguno'. En la cotidianidad del ser ahí son las más de las cosas obra de aquel del que tenemos que decir que no fué ninguno." El "uno" "*descarga*" así al "ser ahí" del peso *de su ser*, y "con este descargar del ser" *sale* el uno *al encuentro* "del ser ahí, en tanto hay en éste la tendencia a tomar y hacer las cosas ligeramente. Y por salir el uno, con el descargar del ser, constantemente al encuentro del ser ahí... logra y consolida su tenaz dominación."

Finalmente, "todos son el otro y ninguno él mismo. El *uno* ... es el *nadie*, al que todo ser ahí se ha entregado... ya en el ser uno con otro."

La distanciación, la medianía, la aplanación, la publicidad, el descargar del ser y el salir al encuentro constituyen la *sustancialidad* del "uno mismo", su básica y permanente "mismidad". Pero es claro que esta sustancialidad o "mismidad" no puede entenderse, ni como la sustancialidad en sentido riguroso, la de los entes cuya forma de ser no es la del "ser ahí", que es una *categoría*; ni como la "mismidad" "propia" de un auténtico "yo mismo" o simplemente "mismo", que es, justo, lo que no es el "uno"; sino que la sustancialidad de éste debe entenderse en el sentido de la "mismidad" "impropia" del mero "uno mismo" que es lo único que el "uno" es. La sustancialidad y "mismidad" del "uno" son más bien la "insustancialidad" y la "no-mismidad". En cambio, el "mismo" "propio" es "una modificación existencial del uno" cuya caracterización existenciaria será asunto de lugar ulterior.

IV. *El "ser* en" *el mundo*

Se sabe ya qué es el *mundo* en el que es el "ser ahí": el ente constituído por la mundanidad o las referencias de la significatividad, de las

cuales es último término la del "por mor" de un "ser ahí". Se sabe ya tambien *quién* es en el mundo en el modo de la cotidianidad impropia: el "uno". Se sabe ya incluso algo acerca de cómo "es *en*" el mundo el "ser ahí": "curándose de" útiles, "des-alejándolos" en una "dirección"; "procurando por" los otros, siendo "uno" de ellos. Pero el "ser *en*" el mundo el "ser ahí" no es esto sólo; sobre todo, no es esto *radicalmente*: hay, pues, que exponer aún qué es el "ser *en*" el mundo el "ser ahí" total y, sobre todo, radicalmente.

El "ser ahí" no "es *en*" el mundo en el sentido en que los objetos extensos unos "son *en*" otros: *dentro espacialmente* unos de otros en series que tienen por último término el "mundo". El "ser *en*" del "ser en el mundo" no puede tener el sentido de la *interioridad espacial*: ésta es un modo de ser de entes cuya forma de ser no es la del "ser ahí", y este ente tiene la espacialidad *sui generis* que se expuso. El "ser *en*" del "ser en el mundo" tiene radicalmente el sentido que radicalmente tienen el curarse de útiles y el procurar por los otros: el sentido del ocuparse y preocuparse humanamente en ellos, con ellos, de ellos, por ellos, el sentido del vivir para ellos, absorbido en ellos, por ellos; en especial, el sentido del "conformarse con" los útiles "*al*" manejarlos, "*al*" usarlos, "a", el de este "al", que no tiene el sentido de un *contacto en el espacio*, porque en "contacto", en sentido ligüísticamente "propio" y original, sólo puede estar, sólo puede *ser*, un ente cuya forma de ser haga posible que tenga "tacto", que *sienta* el "contacto", con un ente de la misma forma de ser, en cuyo caso el "contacto" puede ser mutuo, o con un ente de otra forma de ser, en cuyo caso el "contacto" no puede ser mutuo, mientras que un ente de esta última forma de ser sólo puede estar en contacto, en el sentido, ligüísticamente derivado y figurado, de la mera *yuxtaposición en el espacio*, con otro de la misma forma de ser; por tanto, el "a" tiene el sentido de los anteriores "en", "con", "de", "por", "para".

Entendido en tal sentido, el "ser *en*" del "ser en el mundo" del "ser ahí" es todo lo que expresa este "ahí". El "aquí" de un "ser ahí" no era el lugar del espacio en que está su cuerpo, sino el correlato de un "allí", de un "sitio", ambos correlatos definidos por el desalejamiento en una dirección en el sentido mismo de este desalejamiento, que tampoco era el de ninguna distancia en ninguna dimensión del espacio, sino el del alejamiento y acercamiento operados por el interés vital. El "ahí" del "ser ahí" tampoco mienta, pues, ningún lugar del espacio, sino que es un tér-

mino expresivo puramente de lo que hace posible los anteriores "aquí" y "allí" o la espacialidad del "ser ahí", a saber, el "descubrir" útiles y "abrirse" a sí mismo el "ser ahí", esto último en uno u otro de los "existenciarios" —en que entran aquella espacialidad y estos "descubrir" y "abrirse" mismos— integrantes de su "existenciaridad", o en ésta íntegra; bien entendido que tal "abrirse" no "abre" los "existenciarios" ni la "existenciaridad" *como tales* cuando es preontológico o *existencial,* sino sólo cuando es ontológico o *existenciario* él mismo. El "ser ahí" *es* su "ahí", *es* este su "abrirse" mismo; o éste es un ingrediente radical de la "existencia" del "ser ahí". Entendido en tal sentido el "ahí" del "ser ahí", expresa, y el "ser *en*" del "ser en el mundo" es, todo lo siguiente.

Es un "ver", en el sentido de una generalización de la percepción visual que abarca el "ver en torno" del curarse de útiles y el "ver por" del procurar por los otros y que tiene su perfección en el "ver a través" de los fenómenos existenciarios. El generalizar *la percepción visual,* precisamente, resulta impuesta por la primacía que la tradición, no sólo la filosófica sino ya la vulgar desde Grecia, ha concedido a esta percepción en el orden del conocimiento.

El "abrir" es la "verdad" según el contenido primario de este concepto. Por "verdad" se traduce el griego *alétheia,* término compuesto del prefijo privativo *a y* de una derivación del verbo *lanthanein,* que significa "velar" en el sentido de encubrir, por lo que *alétheia* equivale etimológicamente a "des-velar" en el sentido de descubrir. En este "des-velar" *es,* pues, el "ser ahí" "abierto" a sus fenómenos existenciarios o éstos *son* "abiertos" para él, y este "abrir" es la "verdad" que el "ser ahí" *es* primitivamente y de la que son derivadas las demás acepciones de la "verdad", como la de los juicios o proposiciones.

El "ser en" es radicalmente dos existenciarios que se implican con reciprocidad: el "encontrarse" y el "comprender". Como de este último ya al principio de esta exposición se precisó el sentido, anterior a todo lo intelectual y a todo conocimiento, se puede decir ya aquí que tampoco el "descubrir" útiles y el "abrirse" a sí mismo el "ser ahí" tienen en la raíz ningún sentido intelectual ni de conocimiento, sino el del "encontrarse" y del "comprender" que se pasa a explicar.

Los seres humanos estamos experimentando algún sentimiento o sintiendo continuamente, por esencia: hasta la ecuanimidad, hasta la falta de todo sentimiento — más determinado o más destacado, son estados de

sentimiento. Pues bien, mucho más profundamente que todo conocimiento; en realidad, sólo él radicalmente, el sentimiento nos hace — sentir el hecho de que existimos, que somos, que somos ahí, que estamos, que somos *ya* arrojados en el existir, en el ser, en el ser en el mundo, en el ser ahí, en el ahí — en nuestro *ser* "descubriendo" útiles y "abriéndonos" a nosotros mismos; sin hacernos sentir igualmente ni de dónde hemos venido, ni adónde vamos a ser arrojados de tal forma. La ciencia y la fe nos dicen lo uno y lo otro, respectivamente, pero no nos lo hacen sentir como el sentimiento nos hace sentir que somos, ya arrojados: lo que nos dicen la ciencia y la fe, ellas mismas en cuanto nos dicen tal, tienen por condición de su posibilidad este sentir que somos ya arrojados, que es lo que da sentido a lo que nos dicen. Y porque el sentimiento no nos hace sentir ni el de dónde ni el adónde igualmente que el que somos ya arrojados en el ser, sentimos éste como un enigma y una carga, ante la que "primaria y ordinariamente" huímos; pero esta huída ante el ser no es sino el modo de sentir este mismo "primaria y ordinariamente": hasta el sediciente dejar de sentir la carga del ser en un sentimiento "elevado" es en realidad un modo de sentirla . . . La huída óntica o *existencial* es ontológica o *existenciariamente* un "abrirse" aquello ante lo que se huye.

Al sentimiento en tal función puede llamársele muy bien el "encontrarse". Este término tiene el doble sentido del encontrarse en el espacio y el encontrarse bien o mal. Las expresiones "encontrarse" y "sentirse", por ejemplo, alegre o triste, son equivalentes. "Encontrarse" es, pues, un término que puede expresar muy bien conjuntamente los dos matices semánticos del sentirse ya arrojado en el ser, del sentir el hecho de que se es: el matiz del "sentir" o "sentirse" y el matiz del "ya arrojado en el ser", del "hecho de que se es". El sentimiento "abre" "cómo le va a uno", y a uno le va, radicalmente, como a quien en su ser "le va" éste. El "encontrarse" es el término expresivo de este radical "irle" a uno.

Este hecho, *el hecho de que* somos ya arrojados en el ser, es un hecho existenciario tan radicalmente diverso de todo hecho en el sentido de los entes cuya forma de ser no es la del "ser ahí", que reclama términos que expresen tal diversidad por respecto a cualquier otro "hecho" y su "efectividad": "factum" y "facticidad". Por lo mismo, este "factum" de que somos ya arrojados en el ser, reclama otro término privativo para este segundo matiz de su significado: el término "abyección" es el más adecuado,

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

a condición de reemplazar su acepción corriente, moral y des-estimativa, por su estricta acepción etimológica.

En fin, este "factum" de la "abyección", de *que* somos ya arrojados en el ser, es lo que expresa singularmente el "ahí" del "ser ahí": el "ahí" es el "que" del "factum" o de su "facticidad" (esta identidad la "abre" mejor que el español el alemán, donde "ahí" se dice *da* y donde ese "que" se dice *dass*), "que" que es el del "abrirse" mismo: "el... ser ahí es su ahí en el modo del encontrarse... en su abyección".

En especial, el "encontrarse" no "abre" "vivencias". Desde luego no es ninguna conciencia *refleja* de éstas, sino algo tan poco reflejo, que "sobrecoge" justo cuando se está más fuera de sí, más entregado a otras cosas, irreflexivamente. "No viene ni de 'fuera' ni de 'dentro', sino que asciende, como modo de ser en el mundo, de este mismo." Pero tampoco es *conciencia* directa *de vivencias* exclusivamente, ni siquiera primariamente, sino que, como modo del "ser en el mundo", "abre" "con igual pristinidad" la "existencia", el "co-ser ahí" que es cada uno de los otros y el mundo. Mas respecto a éste en particular, es porque somos capaces en general de sentir y en especial de sentir nuestro "ser en el mundo", es porque éste es "encontrarse", por lo que nuestro ser en relación a los entes intramundanos es un poder ser "afectados" por lo "inservible", lo "reacio", lo "amenazador" de estos entes: a un ente capaz tan sólo de conocer, de intuir, jamás podría otro alguno "afectarle", por ejemplo, como "amenazador" y "temible"; el "encontrarse" es la condición de que se den entes intramundanos como pudiendo "afectarnos". En general, el "encontrarse" no es de índole de conocimiento, ni siquiera intuitiva. Como lo amenazador y temible en cuanto tal no podría afectar a un ente puramente intuyente, cognoscente, o no podría ser "descubierto" por éste, tampoco el hecho de que somos ya arrojados en el ser, el "factum" de la "abyección", podría "abrírsenos" o podríamos "abrírnoslo", si fuésemos entes puramente intuyentes o cognoscentes, sino que lo sentimos *volviéndonos* a él y *desviándonos* de él, y de este último modo "primaria y ordinariamente". El "encontrarse" es de índole afectiva y activa.

Las tres características ontológicas, existenciarias, del "encontrarse" son, en suma: 1ª) "abrirse" el "ser ahí" en su "abyección", y "primaria y ordinariamente" en el modo del desvío; 2ª) "abrirse" "con igual pristinidad" la "existencia", el "co-ser ahí" y el mundo; 3ª) "abrirse" el

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

mundo de tal modo que se "descubren" entes intramundanos como entes que pueden "afectar" al "ser ahí".

Este es un ente cuyo ser consiste, radicalmente, en "irle" éste. Este consiste, a su vez, en el "ser en el mundo". Lo que al "ser ahí" "le va" es, por tanto, su "ser en el mundo". Pues bien, este "irle" al "ser ahí" su "ser en el mundo" es el "comprender" en su estrato más radical asimismo. Por eso en este estrato coincide el "comprender" con la significatividad, cuyo último término es el "por mor" del "ser ahí" y cuya totalidad es la mundanidad constituyente del mundo, y, como ella, "abre" "con igual pristinidad" el "ser en el mundo" entero.

Ontica o existencialmente se dice a veces "no comprende" de quien no acierta a *obrar* como debe y se espera, de quien no *sabe obrar* así, de quien no *puede obrar* así. Ontológica o existenciariamente cabe decir que el "ser ahí" acierta a obrar como debe para "existir", *sabe* "existir", *puede* "existir". Este radical "poder ser" es lo que, con la misma radicalidad, *es* el "comprender". Y *siendo* el "ser ahí" el "comprender" así entendido, *es* el "ser ahí", más radicalmente que nada, este su "poder ser", *ser como posible,* "ser posible", "posibilidad", que se despliega en las diversas "posibilidades" de la vida, de cada hombre, por decirlo así: el "ser ahí" *es,* más radicalmente que nada, esta su "posibilidad", y a cada instante lo que en éste puede ser, la "posibilidad" o "posibilidades" correspondientes, sean de "curarse de", sean de "procurar por"; en todo caso, de "existir" "por mor" de sí. Y siendo el "ser ahí" estas su "posibilidad" y sus "posibilidades", a cada instante *sabe* "ahí" donde está, donde es, hasta dónde ha llegado y hacia dónde seguir, y puede perderse y recobrarse. Y por lo mismo "descubre" los entes intramundanos como utiliza*bles* o inutiliza*bles,* inservi*bles* o servi*bles,* aprovecha*bles* o inaprovecha*bles,* sobre el fondo del todo de conformidad como todo de una "posibilidad" de lo a la mano, e incluso el conjunto de los entes naturales, la naturaleza en esta vulgar acepción colectiva, sobre el fondo de sus "condiciones de posibilidad", la "naturaleza" en el sentido kantiano del concepto tradicional de la "naturaleza de las cosas". Nada puede ofrecer faceta alguna de *posibilidad* sino a un ente que consista radicalmente en *ser* él mismo *posible*: un martillo no puede ser inservi*ble* sino para un ente que *puede* servirse de él por *ser* él mismo este *poder* servise de él.

El "ser ahí" es el ente cuyo ser, por una parte, es irle este su ser mismo y que, por otra parte, puede decir de sí "soy *yo*" y de su ser "*mi* ser",

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

de forma que el ser que le va es aquel del que puede decir "mío". El "ser ahí" *es* esta relación, del irle el ser del que puede decir "mío", con este su *ser* mismo. *Siendo* esta relación con su ser, *es* el "comprender" la "posibilidad" que *es*. Esta "posibilidad" es, radicalmente, su mismo ser — como posibilidad de ser él *mismo* o *no* él *mismo*. Esta posibilidad es la condición de posibilidad de los modos de ser de la "propiedad" y la "impropiedad", en el doble sentido de *dueño* de su *peculiaridad* o no dueño de su peculiaridad o dueño de su no peculiaridad, en uno de los cuales o en la indiferencia modal de los cuales es siempre, y que son radicalmente cardinales entre todos los modos de ser en alguno de los cuales es siempre. Por ser tal posibilidad, puede elegirse a sí mismo y ganarse o no ganarse, o perderse a sí mismo después de haberse ganado, y también recobrarse después de haberse perdido; pero esto lo puede sólo en cuanto elige *activamente, ejecutivamente,* en cuanto hace lo que le gana para sí u omite lo que le ganaría, en suma, *siendo,* "existiendo" — porque tal relación con su ser, tal posibilidad, es la "existencia" que es su esencia.

Mas ser lo que podemos ser implica una relación, un movimiento hacia delante. Ser nuestras posibilidades, ser posibilidad, es *ser* arrojándonos hacia delante, es *ser* "proyectándonos". Por eso el "comprender", que es el ser lo que podemos ser, el ser posibilidad, es "proyección". Esta es el movimiento, la relación misma esencial a nuestras posibilidades, a la posibilidad que somos más radicalmente que nada, no un hacernos un "plan de vida", una representación "teórica" de nuestras posibilidades. Aun antes de hacernos todo plan o representación semejante, somos lo que podemos ser, somos proyectándonos. En cualquier instante de nuestra vida que nos tomemos, somos *ya* nuestras posibilidades, somos *ya* posibilidad "proyectada". Somos así incluso cuando más parece que vivimos, no lo que podemos ser, sino lo que hemos sido al parecer definitivamente, por ejemplo, al recordar: recordar no *podemos* sino *yendo* recordando, arrojando hacia delante, "proyectando" nuestro recordar.

Somos, pues, siempre *ya* en una u otra posibilidad, siempre *ya* proyectados en modo "impropio", "comprendiéndonos" por el mundo, o en modo "propio", según se expondrá aún; sin que al ser en una posibilidad, al proyectarnos en un modo, dejemos de ser la otra posibilidad, dejemos de proyectarnos en el otro modo: todo "comprender" el mundo es "comprender" la existencia y viceversa.

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

En especial, el "comprender" "comprende" los útiles "como" tales: al coger y manejar un martillo, lo cogemos y manejamos "como" martillo, sin necesidad de que nos lo *digamos,* ni siquiera lo *pensemos* así, sino que es la acción misma la que lo *hace* así; justo cuando no sabemos "como" qué coger y manejar un útil y permanecemos ante él contemplándolo, no lo "comprendemos". Este "comprender" "como" es una "interpretación", anterior a toda interpretación intelectual y verbal, en especial a toda interpretación científica y más en especial aún filológica e histórica, de textos, y el fundamento de todas estas, de todas las demás interpretaciones: anterior a toda interpretación de un texto y fundamento de ella es el "comprenderlo" "como" texto, "como" el útil que es. Esta "interpretación" anterior a todas las demás y fundamento de todas ellas presupone tres cosas: coger y manejar un martillo "como" martillo *pre-supone* un cierto *tener* el martillo, un cierto *verlo* en relación al martillar con él dentro de o sobre el fondo de un todo de útiles, disponer de ciertos *conceptos* con que conceptuarlo; o lo que es lo mismo, la "interpretación" anterior a todas las demás y fundamento de todas ellas implica cierto *previo tener,* cierto *previo ver,* ciertos *previos conceptos,* o un "pre-tener", un "pre-ver", unos "pre-conceptos" — simple manifestación de la "pro-yección" que es el "comprender" mismo en general. Estos "pretener", "prever" y "preconceptos" integran aquello en que se "proyecta" y con que se "comprende", es decir, integran el "sentido", en la acepción más propia que quepa dar a este vocablo: "comprendemos" el martillo *en cuanto* a) "preteniéndolo", b) "previéndolo" en relación al martillar con él algo en la habitación y c) "preconceptuándolo" correspondientemente, o dándole "sentido" de a) "algo" b) "con que martillar algo en la habitación" —y las comillas de estos a) y b) representan c)—, nos "proyectamos" en el cogerlo y usarlo "como" martillo. Mas, puesto que el "pretener", el "prever" y los "preconceptos" por una parte son existenciarios y por otra integran el "sentido", sólo el "ser ahí" puede primitivamente tener sentido o carecer de él, ser algo con sentido o sin sentido, y por lo mismo es la condición de posibilidad de cualquier otro, forzosamente derivado, sentido o *non sens,* como éste lo es a su vez de todo contrasentido: sólo en función del sentido que tenga o no tenga la vida humana tienen o no tienen sentido todas las demás cosas posibles, todas "cosas de la vida" en cuanto todas en alguna relación con ésta, y entrañan algunas un contrasentido — para la vida o contra el sentido de ella.

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

El "pro" de la "proyección" del "comprender", el triple "pre" de la "interpretación" o el "sentido" y el "como" de lo "interpretado" integran una estructura unitaria: el "comprender" es articulado, tiene la articulación de la "interpretación" con su "sentido". Pero tiene aún otra articulación.

La clásica definición del hombre, "animal racional", es una traducción interpretativa de la definición griega, "*zõon logon echon*", "un animal que posee la palabra", definición que define, pues, al hombre por el lenguaje o el habla. Pero hay que distinguir entre estas dos últimas cosas. El habla es la condición de posibilidad del lenguaje, que es una forma de ser del habla. Esta es, por tanto, en un estrato del ser del "ser ahí" anterior al estrato en que es el lenguaje. El estrato en que es el habla y lo que esta misma es lo "abre" mejor que nada el silencio. Sólo puede hablar quien puede callar y viceversa. El mudo, que no puede hablar, tampoco puede callar. El hombre de natural poco hablador, cuando no habla, tampoco calla. Esta correlación entre el habla y el silencio "abre", pues, el ser la primera en el mismo estrato que el segundo; ahora bien, el silencio es obviamente anterior al proferir voces articuladas y significativas, al lenguaje. Mas ¿cuál es el estrato en que son el habla y el silencio? ¿qué es el habla, si es algo anterior al lenguaje? ¿qué hay anterior a las voces articuladas y significativas? La significatividad, cuyas referencias articulan el "sentido" del "comprender": el conformarse "con" el martillo "al" martillar articula el "pretener" el martillo, el "preverlo" en relación al martillar y el "preconceptuarlo" así. Esta articulación, en un todo de significación divisible en significaciones parciales dotadas de "sentido", esta articulación significativa del "comprender" es el habla. Mas la significatividad constituía la mundanidad, la articulación significativa del "comprender" es un modo del "ser en el mundo": el habla no puede menos de tener una forma de ser "mundana", el lenguaje, las voces articuladas y significativas, útiles a la mano, que les nacen, por decirlo así, a aquellas significaciones, bien lejos de que a voces previamente articuladas se les den posteriormente significaciones.

En el habla hay: algo *de lo que se habla, lo que se habla* de ello, "lo hablado", la comunicación o participación o *coparticipación* de "lo hablado" por el "ser ahí" que habla a los otros que son un "co-ser ahí", y el *expresarse* el "ser ahí" que habla mediante el tono, la modulación, el *tempo* del lenguaje. El hablar de algo supone un previo, un básico ser en

relación con ello "descubriéndolo" o "abriéndolo" "encontrándose"-"comprendiendo". La coparticipación se funda en que el "ser en el mundo" del "ser ahí" es, "con igual pristinidad" que lo más prístino que sea, "ser con" los que son un "co-ser ahí", "ser con" éstos en modos del común curarse de algo como el concedérselo o rehusárselo, el exigírselo, el advertírselo... La coparticipación es, pues, la dinámica estructura misma del "ser con" "encontrándose"-"comprendiendo", es coparticipación del "descubrir" o el "abrir" aquello de lo que se habla; no "un trasporte de vivencias... del interior de un sujeto al interior de otro". Por último, el "ser ahí" no se *ex-presa* porque sea un interior que se exterioriza, sino porque, en cuanto "ser en el mundo", es ya "fuera", "ahí" — el ahí" era el "abrirse" mismo del "ser ahí", el "abrirse" su "existencia", su mundo y su "ser con" los otros, en el "encontrarse" y el "comprender": este "ahí", el "encontrarse"-"comprendiendo" que abarca todo lo que se "abre" en el "ser *en*", es, pues, lo expresado.

El ser el habla la articulación significativa del "comprender" lo "abre" corroborativamente el oír. Ontica o existencialmente se dice "entender" o "comprender", o no, por "oír", o no. "Primariamente" se oye "el carro que chirría, la motocicleta... la columna que marcha, el viento Norte, el pico carpintero, el fuego que chisporrotea", ruidos y sonidos significativos, no conjuntos de simples ruidos y sonidos o puras sensaciones sonoras — que no las oímos ni siquiera cuando oímos *palabras* que no "entendemos" o "comprendemos", por ser de lengua desconocida o por cualquier otra circunstancia; ni siquiera cuando nos fijamos en la manera de "hablar", es decir, en la adecuación o inadecuación de la manera a "lo hablado", lo que sólo podemos hacer sobre la base de un "comprender" esto. Así como la voz articulada y significativa, el lenguaje, tiene por condición de posibilidad el habla, así también la percepción auditiva tiene por condición de posibilidad un "oír" que es constitutivo del habla y que por ende es en el mismo estrato que ésta y el silencio: un estar, un ser atento y sumiso a los otros, en los modos positivos o deficientes del seguirles, acompañarles, resistirles, obstinarse en su contra, desviarse de ellos... que no es sino el estar, el ser en franquía el "ser ahí" para los otros en cuanto "es con" ellos, el "escuchar" en el sentido más radical del término. El oír sin atender es una privación de este escuchar. En cambio, el que no puede oír, puede muy bien escuchar en este sentido, porque quien ya comprende, pero sólo él, puede atender, pues el compren-

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

der no es fruto del andar oyendo, como tampoco lo es del mucho hablar, sino harto más del silencio, que condiciona el poder oír y el "ser uno con otro" en forma que cabe "ver a través" de él y que "abre" así el radical poder de articular que también él posee. Finalmente, hay un ser en semejante franquía el "ser ahí" para su más peculiar posibilidad, una radical franquía "propia" en que *es* atento y sumiso a sí mismo...

Así entendido, como "proyección" de la "posibilidad", en la articulación del "habla" y de la "interpretación", la cual es posterior al "habla", es el "comprender" anterior a cualquier otro comprender y fundamento de él.

Tal es todo lo más radical que expresa el "ahí" del "ser ahí", lo más radical que es el "ser *en*" de su "ser en el mundo": ser "ahí", "ser *en*" el mundo, no es estar dentro en sentido espacial; es "encontrarse" "comprendiendo" o "comprender" "encontrándose", en la articulación significativa del "sentido" que es el "habla", y el silencio y el oír y escuchar, de que nacen la "interpretación" y el lenguaje.

Mas este "ser en" el mundo es "primaria y ordinariamente" en el modo de ser del "uno", es primaria y ordinariamente" "abyección" en la "publicidad" del "uno", "comprender" las "posibilidades" del "uno", y en algunas de éstas especialmente se hace patente una forma de ser radical del "ser ahí".

El habla es coparticipación del ser en la relación radical del comprender-encontrándose con aquello de lo que se habla, pero se torna un ser en relación con "lo hablado" independientemente de la relación anterior, tornándose un trasmitir y repetir lo que "uno" oye decir. "Lo hablado" se torna así "habladurías" que representan un flotar sin arraigo en aquella primera relación, un quedar cortado de la relación radical del comprender-encontrándose con el mundo, el "co-ser ahí" y el "ser en" mismo; que no obstante es también una relación con el "mundo", con los otros y consigo, pero una relación que simula comprenderlo todo y decide hasta de la forma de ser afectado por los entes intramundanos y del mismo encontrarse, que aplaza todo plantear y resolver de nuevo las cuestiones hasta acabar con lo uno y lo otro, que guarda del peligro de fracasar en comprender auténticamente y bajo cuyo amparo el "ser ahí" se oculta en último término la "inhospitalidad" de su desarraigado flotar, en suma, que "encubre" los entes intramundanos y "cierra" el "ser en el mundo", desligando del deber de comprender auténticamente — que, sin embargo, no

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

es posible sino en medio de las "habladurías", partiendo de ellas contra ellas.

El "ser ahí" cesa de curarse de útiles y el "ver en torno" queda libre en el reposo, pero entonces el "ser ahí" se cura de eximirse de sí como "ser en el mundo", curándose tan sólo de "ver en torno" cada vez más lejos o de ver por ver, des-alejando el "mundo" en su "aspecto". Tal es la génesis de esa tendencia de la cotidianidad a hacer o dejar que el mundo se dé meramente en la percepción, a percibir por percibir, que es una "avidez de novedades" caracterizada por el "no permanecer" en lo más cercano, el mundo circundante de que se cura, por la "disipación" en posibilidades siempre nuevas y por la consiguiente "falta de paradero" con que el "ser en" es en todas partes y en ninguna o queda también desarraigado.

Las "habladurías" y la "avidez de novedades" se acarrean mutuamente: las "habladurías" empujan a la "avidez de novedades" de una parte a otra, hasta que es en todas partes y en ninguna, porque la "avidez de novedades" señala a las "habladurías" algo de lo que deben decir, lo que "uno" debe haber visto — en una circulación sin fin; y en este mutuo acarrearse en circulación sin fin, acarrean una tercera posibilidad del "uno".

Las "habladurías", que simulan comprenderlo todo, y la "avidez de novedades", que todo lo ve al parecer, dan al "ser ahí" una seudo-garantía de que vive con autenticidad y seguridad la plenitud de las posibilidades de la vida, de que vive una vida de verdadera vitalidad, con lo que todo tiene aspecto de auténticamente comprendido, pero en el fondo no lo es, o no tiene aspecto de tal, pero lo es en el fondo, y en definitiva no es posible decidir qué es lo visto y comprendido auténticamente y lo que no. Esta "ambigüedad" se extiende al mundo, al "ser uno con otro" y al ser del "ser ahí" en relación consigo, y acaba hasta con la efectiva realización de todas las posibilidades, llevando el desarraigo a su colmo. No sólo todos saben y dicen qué es lo que está presente o se hace al presente, sino que todos saben decir también qué es lo que todavía no está presente, pero tendría "propiamente" que hacerse. Todos han barruntado de antemano lo que los demás barruntan y le pisan ya el rastro a lo que los demás se lo pisan ya también. Este pisar el rastro es el modo más capcioso de deparar posibilidades para sofocarlas inmediatamente. El interés por las posibilidades sólo subsiste mientras se trata de barruntar por barruntar. En cuanto se empieza a llevar a cabo lo barruntado, el "ser con" que ya le pisaba

el rastro se rehusa a seguir en pos. Y supuesto que lo que "uno" barruntaba se realice un día, la "ambigüedad" se cuidará de que se extinga en el acto el interés por lo realizado, como requieren la "avidez de novedades" y las "habladurías". Estas acudirán incluso con un "también uno hubiera podido hacerlo, puesto que de antemano lo barruntaba". El tiempo del "ser ahí" que lleva las cosas a cabo es para la "publicidad" mucho más lento que el de las "habladurías", que viven aprisa y siempre han llegado ya hace mucho a lo novísimo, mientras que lo antes barruntado, pero de una buena vez llevado a cabo, llega siempre demasiado tarde respecto de lo novísimo, resulta siempre viejo para la "publicidad", por lo que sus posibilidades positivas sólo tienen perspectivas de éxito cuando ha desaparecido el interés "público". La "ambigüedad" hace pasar el hablar y hablar por adelantado y el barruntar ávido de novedades por la verdadera gestación de las cosas, y estigmatiza al obrar y llevar a cabo de retrasado y sin importancia. La "ambigüedad" facilita a la "avidez de novedades" lo que anda buscando y da a las "habladurías" la apariencia de decidirlo todo, y, así, la más inventiva "avidez de novedades" y las más retumbantes "habladurías" alimentan un "tráfago" en el que cotidianamente se gesta todo, pero en el fondo nada. En particular, el otro es "ahí" ante todo tal como "uno" ha oído de él. Y todos están al acecho de lo que hará y dirá. El "ser uno con otro" no es un indiferente "ser uno junto a otro", sino un tenso y ambiguo "acechar uno a otro", un solapado y hostil "escuchar los pasos uno de otro": bajo la máscara del "uno para otro" hace su juego un "uno contra otro".

"Habladurías", "avidez de novedades" y "ambigüedad" integran una unidad que hace o deja comprender la forma de ser radical de la cotidianidad.

El "ser ahí" es "primaria y ordinariamente" curándose del "mundo", absorbido en éste o por éste, "para" él, y, a la vez, perdido en la publicidad del "uno", absorbido en o por el "ser uno con otro" dirigido por las habladurías, la avidez de novedades y la ambigüedad, lo que equivale a una "caída" *de* sí, como "ser en el mundo" que puede ser él "mismo" "propiamente", *en* el mundo inherente a su ser y el no ser él "mismo" "propiamente". Este "no ser" dista tanto de significar que el "ser ahí" se quede

sin su ser, deje de "ser en el mundo", que, antes bien, es un señalado modo de "ser en el mundo" el "ser ahí", una posibilidad *positiva* de este ente, una forma de ser de él, incluso la "primaria y ordinaria".

La "caída" es un "movimiento" cuya forma caracteriza todo lo siguiente.

El "ser ahí" se depara a sí mismo la posibilidad de perderse en el "uno": el "ser en el mundo" es de suyo una constante "tentación" a la "caída".

Lo seguro de sí que es el "uno" esparce una creciente convicción de que no es menester comprender-encontrándose "propiamente", de que todo sucede en el mejor de los mundos, de que todos tienen abiertas todas las puertas: el "tentador" "ser en el mundo" da al "ser ahí" una decidida "tranquilidad".

Mas la "tentadora" "tranquilidad" no hace sino dar vuelos a la "caída". En vez de apartar hacia la quietud, arrastra hasta el más desenfrenado "tráfago". En particular, engendra la opinión de que la comprensión de las culturas más extrañas a la peculiar y su síntesis con ésta ilustra real y verdaderamente al "ser ahí" acerca de sí, aunque la verdad es que ni se precisa qué es lo que habría realmente que comprender, ni siquiera se hace de ello cuestión. Singularmente, no se comprende que el comprender mismo es una posibilidad que por fuerza ha de realizarse tan sólo en el ser ahí" más peculiar. Tal compararse con todo, comprendiéndolo todo, npuja, en suma, al "ser ahí" a un "extrañamiento" en que se le oculta su poder ser" más peculiar.

Pero este "extrañamiento" no arrebata el "ser ahí" a sí mismo. Todo ı contrario: lo engolfa en un exasperado "autoanálisis" que prueba toas las posibilidades de explicación y da por fruto un inacabable conjunto le caracterologías y tipologías. El "extrañamiento", que le "cierra" al 'ser ahí" su posibilidad más "propia", no lo entrega, sin embargo, a un ente que no sea él, sino que lo mete en una posible forma de ser *de él*, la de la "impropiedad". El "tentador" y "tranquilizador" "extrañamiento" acaba en un "enredarse" el "ser ahí" en sí mismo.

Todo este "movimiento" *es* un "derrumbamiento" del "ser ahí", de sí en sí, en la desarraigada nihilidad de la cotidianidad "impropia", pero

**UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32**

un "derrumbamiento" oculto para sí mismo por la "ambigüedad" "pública" que lo hace pasar por "vida ascendente" y "plenitud de vida".

En fin, el constante despegar al comprender del proyectar posibilidades propias, para apegarle a la falsa opinión de poseerlo o alcanzarlo todo que es peculiar del "uno" y lo que le despega de aquel comprender, da al "movimiento" de la "caída" el carácter final de un "torbellino".

JOSÉ GAOS

(*Continuará.*)

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

NOETICA DEL CONTINGENTE Y METAFISICA EXISTENCIAL *

1

La influencia de Immanuel Kant no se ha extinguido todavía, y podemos afirmar que su crítica al valor ontológico de la inteligencia es un presupuesto implícito en las corrientes filosóficas de nuestros días. "Morada y cárcel" del pensamiento moderno, lo sigue siendo, por lo menos en la problemática inicial, del pensamiento contemporáneo. La misma polémica constante en contra de Kant, los mismos continuos anhelos de superar a Kant, que caracterizan la aportación de los pensadores actuales, están indicando manifiestamente que no hemos podido liberarnos del kantismo y que no lograremos trascender la cárcel idealista, hasta que nos resolvamos a fijar como punto de partida de la reflexión filosófica el dato primordial de la inteligencia, la prioridad noética del ser inteligible.

2

Sabido es que Kant representa la llamada "revolución copernicana" de la filosofía; la cuestión relativa al *ser* se desplaza por la pregunta relativa al *conocer*. Dentro de la postura de la "revolución copernicana" no tiene sentido formular la cuestión del ser sin que previamente se investigue la posibilidad noética del sujeto *filosofador*, del sujeto que hace la filosofía. No hay otro ser, no hay *ser*, fuera del ser determinado en una

* Comunicación enviada al Congreso Internacional de Filosofía reunido en Barcelona en octubre de 1948, en respuesta a la invitación muy especial que se hizo al autor.

síntesis universal y necesaria, del ser científicamente determinado en una síntesis *a priori*. Fuera de la determinación científica no es válido afirmar que algo es, que algo existe, porque lo que *está siendo y existiendo*, está siendo y está existiendo, con rigor de verdad, en la inmanencia del conocimiento. El *Bathos* de la experiencia es un mero motivo del conocimiento, pero no es su fundamento. Todo el problema de la filosofía especulativa queda limitado a investigar cómo es posible el conocimiento válido, el único conocimiento que nos interesa filosóficamente hablando, lo que equivale a decir: en función de qué leyes, de qué principios, es posible la síntesis a priori, ya que dentro de esta síntesis, y por esta síntesis, es el *ser* y son los *seres*. La filosofía rigurosa es *dialéctica*; sólo en función de la *ley*, del principio regulativo, nos es posible establecer la fundamentalidad, la esfera objetiva de universalidad exigible propia de una auténtica concepción filosófica del universo y de la vida. Es sabido que este es el objeto de la *Crítica de la Razón Pura* y de las exégesis que de ella han elaborado los pensadores de las direcciones neokantianas.

3

La *crítica* kantiana pretende destruir por completo el valor ontológico de la inteligencia y a la vez convertir la metafísica tradicional en una pseudociencia comparable a la astrología y a la alquimia, en una imposible *ciencia de lo en sí*, de lo que por suponerse dado fuera de la determinación del conocimiento resulta incognoscible. Pretender una metafísica como un saber iluso de lo determinado en sí, pero indeterminado para el conocimiento, es pretender una NADALOGIA.

Pero la inteligencia humana no podía conformarse con este logicismo puro, con esta dialéctica jurídica (*quid iuris*) en donde no cabía la inquietud por los problemas humanos, que no son precisamente problemas de posibilidad formal, sino de sentido trascendente: la inquietud, el amor, el dolor, la muerte. Hizo entonces su aparición el irracionalismo filosófico, las filosofías de la vida y particularmente las llamadas corrientes existenciales; mas estas direcciones, en formas diversas, pero de modo idéntico, dieron por aceptada la crítica de Kant a la capacidad ontológica de la inteligencia, declarando que ella era impotente para penetrar en el dominio de lo trascendente y extramental. Encuéntrase en todas las corrientes

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

irracionales una actitud paradójica: existe, para ellas, por una parte, la rebelión contra Kant, contra la dialéctica que engloba el problema metafísico; consideran que es posible una metafísica como un saber vivido de lo concreto existente, del ser genuino de la realidad; pero coinciden con Kant al afirmar que el saber metafísico no es posible en la trayectoria de la intuición del inteligible o captación de lo real extramental, en la perspectiva de la objetividad esencial del pensamiento en tanto presentación intencional de lo real en la inteligencia. Para fundamentar una ontología como un saber originario de lo real incomunicable o irreductible, se requiere necesariamente, de acuerdo con el antiintelectualismo, el cambio radical del instrumental noético, por lo que hace entonces su aparición la nueva gnoseología de la intuición *vital*: la *angustia,* el *temblor,* la *presencia,* el *recogimiento,* el *ahogo,* el *naufragio,* etc. Dentro de esta actitud paradójica vive la filosofía contemporánea, como una reacción en contra de la dialéctica de la necesitación objetiva, como una vindicación asidua de lo irracional, como un constante plegamiento al análisis situacional del sujeto filosofador, en una pretensión de trascendencia no lograda de hecho, ni menos justificada.

4

Kierkegaard representa la reiteración de la crítica de Kant a la posibilidad del conocimiento de la realidad extramental por la vía que es propia de la inteligencia: el pensamiento no puede tener por objeto la *cosa real,* porque en el preciso momento que esta *cosa real* penetrara en los dominios del conocimiento intelectual se transformaría de *cosa real* en *cosa pensada* o pensamiento. El pensamiento es inmanente siempre y jamás puede trascender de sí mismo. Búscase, entonces, el camino irracional que es siempre camino personal de excepción, situación personal, psique en conflicto convertida en criterio fundamental de lo real objetivo. A su vez, Gabriel Marcel traslada la problemática kantiana del *a priori* formal al orden concreto de la situación existencial: la *encarnación* es el dato central de la metafísica, una especie de *a priori* existencial y físico; espíritu infundido en un cuerpo y en comunión con el universo; situación de un ser ligado a un cuerpo. Sólo de este presupuesto fundamental es posible partir para construir la filosofía concreta, la única filosofía que se libra del

encapsulamiento dialéctico y del trascender intelectualista que es ilusorio. Existir no es solamente ser, sino ser en situación, y no puede prescindirse de esta situación para abarcar el sentido del existente, único tema de una posible metafísica. Por su parte Jean Paul Sartre, en una pretendida inversión ontológica de las perspectivas kantianas, nos conduce a un redoblamiento de la subjetividad. Precisamente porque el *cogito* prerreflexivo, o acto de *existir las cosas,* precede al *cogito* reflexivo de la conciencia cognoscente, la meditación de la existencia, en Sartre, no nos lleva a una trascendencia auténtica, sino más bien a explicitar la estructura fundamental del sujeto que hace que haya un mundo. Sosteniendo postura inicial análoga, pero con mayor rigor filosófico y precisión terminológica, se nos presentan los existencialistas alemanes. Dada mi situación (*dasein*), dice Jaspers, no es posible escapar, ni en la pregunta, ni en la respuesta, a las condiciones dadas del sujeto que se formula la pregunta y propone la respuesta. Del mismo modo, Heidegger, con su *analítica de la existencia humana,* previamente a la resolución del problema del ser de la existencia total, porque en Heidegger sí se encuentra, por lo menos en intención, una ontología, procede al análisis del *dasein,* del ser que se formula la pregunta metafísica. No sería posible una ontología sin un conocimiento previo del existente y de sus posibilidades noéticas.

5

En las direcciones irracionalistas de tipo existencial, podemos, desde luego, encontrar varias afirmaciones comunes implícitas como punto de partida:

a) Kant tiene razón cuando afirma que una metafísica como teoría o saber especulativo del ser trascendente es imposible, porque la inteligencia no puede conocer nada fuera de la inmanencia del pensamiento. Para la inteligencia nada es dado, todo es por ella determinado o constituído.

b) El kantismo fracasa como sistema de explicación del universo y de la existencia, porque la realidad es reducida a una mera estructura dialéctica, a una arbitraria indentificación del *ser* con el *saber del ser,* del existente con el pensamiento, produciéndose así el aniquilamiento del ser

existente, puesto que se le coloca, con exclusividad, en la esfera lógica del conocimiento. La realidad concreta se disuelve en el pensamiento abstracto.

c) No siendo posible una metafísica intelectualista, porque la inteligencia sólo puede conocer *desexistenciando* al existente, se hace necesario un instrumental noético distinto de la intelección: La angustia, el cuidado, la presencia, etc.

d) La fenomenología eidética de Edmund Husserl adolece del mismo error Kantiano, porque aplica la descripción fenomenológica a lo dado en la inmanencia de la conciencia trascendental; porque por el procedimiento de la reducción trascendental se constituye el ser concreto de mi existencia en la objetividad esencial del conocimiento puro.

e) Es posible una fenomenología existencial, hermenéutica, considerada como la descripción interpretativa de la propia experiencia existencial.

f) La descripción de la experiencia existencial concreta me permite penetrar en el ser de mi existencia y vislumbrar una posible explicación del ser de la existencia total, o bien me permite asegurar que tal explicación no es posible (existencialismo, o existentivismo).

6

Los resultados están a la vista: El más fino análisis fenomenológico, el de Heidegger, nos lleva a la mera vivencia de la limitación y de la contingencia —"ser para la muerte", "ser entre un no ser y un no será"—, mientras la cuestión del ser en su conjunto y en cuanto tal ha quedado aplazada; Jaspers se ha quedado con un mero existentivismo y, ante el temor de suprimir la existencia, rechaza la posibilidad de una metafísica como teoría de la existencia; Marcel nos ofrece una bella mística de la esperanza no exenta de visiones geniales, pero encerrada en los límites del psicologismo e implicando la *fe* para lograr la trascendencia; por último, Jean Paul Sartre nos conduce a una cruel realidad absurda, al caos de la elección y al más absoluto nihilismo: "El ser es sin razón, sin causa y sin necesidad." ¡La negación de la filosofía!

7

Pero el problema planteado por Kant y que consiste en afirmar que sólo es posible conocer desde la inmanencia del conocimiento, es un falso problema, pues la actitud crítica no consiste precisamente en justificar la existencia de algo absolutamente heterogéneo al pensamiento, es decir, irreductible a término de intelección, sino en certificar la existencia de una realidad tal como la pensamos y tal como la sentimos, "*cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis*", lo que equivale a decir que, en rigor, el problema crítico se limita a investigar la relación del pensamiento con el dato sensible y de éste con la realidad natural. De la misma manera nos parece un pseudoproblema la afirmación existencialista que expresa que sólo es posible una perspectiva noética desde la inmanencia de mi situación concreta, siéndolo porque, desde el mismo momento que afirmamos conocer, estamos implicando una relación entre dos términos irreductibles: un *alguien* y un *algo,* por lo que nada tiene de extraño que el *algo* sea alcanzado en el *alguien,* y esto precisamente por el carácter mismo de potencialidad del cognoscente. En consecuencia, desde la situación del *alguien* se alcanza el *algo,* lo conocido se da en el cognoscente: "*Cognitio contingit secundum quod cognitum est in cognoscente.*" Lo que nos parece indebido es derivar de este dato inmediato la afirmación de que el *algo* es determinado por la situación del *alguien* y que el ser en sí corresponde al ser en mí, lo que en breves palabras se reduce a establecer que el único horizonte cognicional, la única perspectiva de comprehensión, a la vez noética y ontológica, está enmarcada en el *ser situado* de mi existencia, "ser para la muerte". De esta afirmación se derivan precisamente las restricciones de las corrientes existenciales, pues la búsqueda filosófica se limita a vivir y a expresar la contingencia vivida, sin posibilidad de trascendencia.

8

No rechazamos, sino por el contrario acogemos, las finas y minuciosas descripciones hermenéuticas que los existencialistas hacen para mostrar la contingencia del ser situado; pero no podemos estar de acuerdo en

la identificación que pretenden del orden ontológico con el gnoseológico. Es manifiesto que ontológicamente es primero mi existencia, y porque existo hago filosofía; pero el problema que implica la postura existencialista consiste en averiguar si gnoseológicamente es mi existencia lo primero formal y expresamente conocido. A esto respondemos negativamente y en completo acuerdo con la postura de la tradición tomista, o sea, que postulamos que el conocimiento del *existente* es siempre el conocimiento de *algo* existente, lo que equivale a decir que el conocimiento del existente presupone un dato *esencial,* el *algo* del que afirmamos la existencia. Esto nos explica por qué el ser existente no se me entrega en la simple intelección, sino en la forma plenificada de la intelección que es el juicio, verdadera función existencial de la inteligencia. Sólo posteriormente al conocimiento del existente puedo, por otra parte, formar la idea de la existencia y definir el *ser* diciendo que es *lo que existe o puede existir.* Conozco, pues, en primer lugar, el ser como inteligible, es decir, conozco algo: posteriormente lo conozco como existente y afirmo que este *algo* existe, puesto que el verbo ser me está indicando que el *algo que es* está ejercitando su ser; sólo en una etapa posterior alcanzó la *idea,* el *concepto* de existencia. Ahora bien, esta existencia no es algo existente, *algo* que exista en la realidad, la existencia es algo *significativo* y no *ejercitativo,* lo *ejercitativo* es el existente.

El existencialismo sucumbe a una ilusión cuando afirma como dato primordial, como *primum cognitum,* mi existencia concreta con su carácter contingente de ser limitado y desamparado, porque la mera vivencia angustiosa, la mera inquietud existencial vivida, no me permite postular, con evidencia de dato primordial, la existencia contingente de mi ser concreto. No cabe duda que la inquietud existencial, el tener la experiencia angustiosa de mi limitación, es un punto de partida para que la inteligencia descubra la contingencia; pero este descubrimiento no podría efectuarse si previamente la inteligencia no se encontrara en posesión del ser inteligible, del juicio existencial y de los primeros simples del ser: la potencia y el acto. Sentir la limitación no es conocerla como limitación; vivir la inquietud no es explicarse el sentido de la inquietud; para que yo me conozca como *no sumo ser* y *como no acto puro,* me es necesario conocer el ser y haberlo explorado en sus perspectivas estática y dinámica.

9

Una noética del contingente sólo es posible reposando en la tesis fundamental de la filosofía tomista: "*Intellectus naturaliter cognoscit ens et ea quae sunt per se entis, in quantum hujusmodi, in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia.*"

Una metafísica existencial sólo es posible reconociendo en el hombre concreto, en el existente de *carne* y *hueso,* un ser contingente, un *non summum esse* o *actus non purus,* es decir, una existencia recibida en un sujeto limitador del acto.

En suma: una noética del contingente sólo es posible en la visión inteligible del ser, y una metafísica existencial sólo puede estructurarse en el marco de la ontología general, y sólo en estas perspectivas ontológicas y en estos horizontes noéticos puede tener sentido la trascendencia, la trayectoria ascendente desde mi propio desamparo hasta el amparo existencial de Dios, *Summum Esse* y *Actus Purus,* trayectoria que tan elocuentemente transformó San Agustín en saeta de amor lanzada al inmenso corazón de Dios: "*Fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te.*"

OSWALDO ROBLES

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

FORMAS DE LA VIDA HUMANA

Al observar la vida humana en sus aspectos social y psíquico, podemos darnos cuenta con facilidad de que se compone actualmente, en primer término, de acciones individuales y colectivas. Es una doble existencia en parte individual y en parte social. Mejor dicho, actualmente, y hace mucho tiempo, tenemos conciencia de que unas veces realizamos actos como individuos y otras veces como miembros de una sociedad.

Esa distinción entre la vida individual y la colectiva no ha sido siempre evidente como nos parece ahora, pues, según se sabe, no surge mientras el hombre se halla adherido al grupo a que pertenece, mientras no descubre su individualidad. Sin duda, el ser humano ha ejecutado eternamente actos individuales y colectivos, pero no tuvo conciencia de su carácter como tales hasta un preciso momento de su historia.

Asimismo realizamos en el presente, y también desde lejana fecha, otra doble vida, otras series de actos que denominamos privados y públicos, es decir, hacemos una vida pública y otra vida privada respecto de las cuales cabe repetir análoga observación a la que hemos hecho sobre la historicidad de las vidas individual y social. Mientras no se formó la conciencia de lo privado y lo público, el hombre no *vivió* propiamente estas especies de vida como tales, participando meramente en una única existencia indiferenciada.

Resulta, pues, que en nuestro tiempo hacemos cuatro vidas dintintas, tenemos cuatro maneras generales de vivir y, como animales anfibios, pasamos de una a otra alternativamente. Estas varias formas de acción se combinan entre sí, según veremos más adelante, ya que cada momento de nuestra existencia total es una constelación de complejos de diversas formas vitales. Pero puesto que aquellos modos de vivir son la base de tales combinaciones, debemos considerarlas primeramente. Por tanto, pro-

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

cederemos en primer término, a precisar la significación y el valor actual de lo individual y lo social, y en segundo lugar haremos lo mismo respecto de lo público y lo privado.

Vida individual y vida social

Los cuatro conceptos que nos interesan —las vidas individual, social, privada y pública—, se interfieren de tal modo en nuestras mentes, se hallan tan mezclados entre sí y con otros conceptos próximos, que debemos, ante todo, proyectar un poco de luz sobre ellos. Nos importa sobremanera determinar lo que, por debajo de semejantes confusiones, realmente entendemos por unos y otros, y descubrir, si es posible, el rasgo característico que nos permita diferenciarlos.

Con tal propósito podemos situarnos inmediatamente en el centro de la cuestión, diciendo que entendemos por sociales sencillamente aquellas acciones que no pueden llevarse a cabo sin el concurso de personas ajenas, por ejemplo, la fidelidad, la misericordia, la amistad, la caridad, que siempre van dirigidas a otros individuos y, por consiguiente, no tendrían lugar si la sociedad no existiese. Y consideramos individuales las acciones que puede realizar el individuo por sí solo, las cuales unas son de carácter predominantemente psíquico, como la resignación, el dominio de sí, y otras de índole sobre todo biológica, como el pasear, el dormir, etc.

Según los anteriores enunciados, el criterio para distinguir los primeros actos de los segundos sería el de la soledad. La acción solitaria es individual y la no solitaria es social. El conjunto de acciones solitarias con unidad y sentido constituye la vida individual, y, análogamente, la totalidad de las acciones no solitarias de la misma clase forma la vida social.

Este criterio conforme al cual separamos una vida de otra es absoluto desde un punto de vista lógico, pues no cabe pensar conceptualmente que una acción sea más o menos solitaria, pero psicológica y socialmente no lo sea. Socialmente, se puede hacer vida más o menos solitaria según se mantengan pocas o muchas relaciones con los demás. Psicológicamente, también son posibles grados de soledad según se viva más o menos encerrado dentro de sí mismo. Que tales especies de soledad se diferencian claramente, lo prueba el hecho de que puede uno sentirse solo en medio de una multitud.

Los actos estrictamente individuales nacen y mueren en la persona, no se refieren al prójimo ni a la colectividad, y con tal significación los llamamos solitarios. En cambio, los actos sociales se dirigen a otras personas o a la sociedad en general, y puesto que su realización depende de estos factores debemos denominarlos no solitarios. En la acción individual, la persona se concentra en sí misma, vive únicamente consigo misma y prescinde de las demás; en la vida social se toma en cuenta a otras personas, se vive con ellas y hasta cierto punto para ellas.

La vida individual, desde un punto de vista absoluto, consiste, pues, en la relación del hombre consigo mismo, y la vida social en la relación del individuo con el prójimo. Ahora bien, desde el mismo punto de vista absoluto, la relación del hombre consigo mismo suele llamarse también vida íntima. Se confunde así la vida íntima con la individual, aunque consideradas más atentamente sean cosas distintas. Ciertamente, la vida íntima es más o menos solitaria, pero no siempre la vida solitaria es íntima. Cuando leemos, escribimos, dormimos, verificamos actos solitarios que poco tienen de íntimos. No es suficiente que una acción sea solitaria para que entre del todo en la esfera de la intimidad. Esta se caracteriza, tal como la concebimos hoy, no sólo por la soledad, sino asimismo por otro rasgo del que hablaremos seguidamente, a saber: el secreto.

Distinguimos la vida íntima de la no íntima conjuntamente por el secreto y la soledad. La vida íntima consiste, pues, en el conjunto de acciones solitarias y secretas que cada quien hace a lo largo de su existencia. Es un mundo para sí, libre de la mirada de los demás, más estrecho aún que la vida privada, y está constituído por las relaciones entre el yo y el cuerpo y el alma y las que median entre el mismo yo y otras personas, pues, según es sabido, existe una vida íntima individual y otra social, como la que hacemos con la familia y los amigos. Si para nosotros, en el día de hoy, el contenido significativo del vocablo intimidad es aproximadamente el que acabamos de indicar, queda en claro que la vida individual es diferente de la íntima, ya que muchas acciones individuales nada tienen que ver con la intimidad.

Naturalmente, la vida íntima, puesto que está formada de soledad y secreto, tenderá a desaparecer cuando estos elementos dejen de tener valor. Eso es, justamente lo que ocurre hoy. Cada día el hombre hace menos cosas solo, cada vez su vida es menos secreta. La socialización de la vida ha adquirido proporciones ingentes, y también nuestra vida es

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

más y más pública. En cualquier momento necesitamos con la mayor urgencia el concurso del *prójimo*, y asimismo disminuye poco a poco el secreto de nuestra existencia. A pesar de ello, no xiste por ahora el peligro de que la vida individual desaparezca, pues no parece próximo el momento en que el individuo se incorpore de nuevo totalmente a la vida social de la que se desprendió. Tampoco es probable que se anule por completo la vida secreta. Su subsistencia se halla protegida actualmente por dos modos de reaccionar ante ella, uno social y otro individual, a saber: la discreción y el pudor. La conciencia moral de la sociedad contemporánea considera, en efcto, como indiscreción el intento de penetrar en los secretos ajenos, y, por otra parte, el pudor también impide al individuo revelar sus secretos propios.

Si el secreto y la soledad de nuestras acciones no se encuentran inmediatamente en trance de extinción, tampoco lo estará la vida íntima. La persona posee un mundo particular, un mundo interior distinto del mundo social en que se encuentra inmerso, al cual se adapta con más o menos facilidad. Y precisamente porque esa vida interior no es absorbida completamente por la vida social, se explica la conducta humana como un sistema de acciones y reacciones del hombre en el mundo físico y social que lo envuelve. No se concibe la vida del hombre separada del mundo que le rodea, porque la vida consiste en hacer cosas en el mundo, pero se comprende que el individuo viva apartado de la sociedad, en regiones tan pequeñas como se quiera pero de su exclusivo señorío, con soberanía plena y no compartida.

Esta separación no se refiere desde luego a la totalidad de la vida, es decir, el hombre no puede dejar de hacer cosas en el mundo, ni siquiera se refiere a la totalidad de la vida psíquica, esto es, mi vida psíquica no se halla en su totalidad separada de la de los demás, pues nuestros sentimientos, pensamientos, deseos, etc., se encuentran fuertemente unidos con los de la sociedad. Es mi yo quien está separado del yo del prójimo, quien no puede fundirse ni confundirse con los yos ajenos, quien da un carácter solitario e íntimo a la vida de cada cual. El hombre aporta a la vida un elemento propio, original, exento de influjos extraños, que emana de su modo de ser, de su yo. La vida íntima se rige por ese modo de ser, fuente de la peculiaridad individual, y quedan en segundo plano las influencias ajenas. En cambio, en la vida común hay que llegar a un acuerdo con la sociedad en que vivimos, a un *pacto social* en el que la

comunidad juega el papel más importante, pues muchas veces al verificarse la acomodación se desvanece el yo. Dejamos de ser lo que auténticamente somos y nos encontramos gobernados por las circunstancias.

La vida solitaria lo mismo que la no solitaria tienen su origen en tendencias del alma humana. El hombre unas veces quiere estar solo y otras busca a sus semejantes. Alternativamente pasa de un estado a otro, y tanto le enoja la prolongada soledad como la compañía continua. Aristóteles difinió al hombre como un ser social, creía que estaba dotado de instintos sociales. Esto, sin duda, es cierto, pero tampoco se puede negar que en el ser humano coexisten instintos antisociales que le llevan a separarse de la sociedad para vivir su propia vida, sin pactos ni transacciones, en una palabra, para vivir en la intimidad. Ensimismarse es un fenómeno psíquico tan humano como explayarse, y su frecuencia depende del carácter del individuo y del género de vida más o menos solitaria que haga. Hay personas más ensimismadas o más sociables que otras, pero en todas conviven el ensimismamiento y la sociabilidad como dos formas diversas de vida.

Vida privada y vida pública

Intentemos ahora aclarar las ideas de nuestro tiempo, más o menos conscientemente pensadas, acerca de las vidas privada y pública.

La definición de lo público y lo privado es un viejo problema que ya preocupó a los juristas romanos y continúa discutiéndose hoy en día. Según aquellos jurisconsultos, público es cuanto se refiere al bien común y privado lo que concierne al interés de los particulares, o dicho más concretamente, públicas son aquellas acciones u omisiones que satisfacen intereses de la colectividad, y privadas las omisiones o acciones que sirven intereses del individuo. Semejante doctrina, conocida con el nombre de teoría del interés en juego, hace depender el carácter privado o público de las acciones u omisiones, es decir, en último término de la vida, del interés que satisfagan: si el interés es social, la vida será pública; si el interés es individual, la vida será privada.

A pesar de su aparente claridad, esta teoría no es satisfactoria. Como se comprende a primera vista, la doctrina da por supuesto que los intereses individuales y colectivos se hallan separados, unos frente a otros,

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

y no advierte que de hecho no ocurre así. Los intereses individuales se encuentran inmersos en los sociales y no es posible separarlos de éstos. Y no sucede así en la realidad, porque a la sociedad le preocupa ante todo la realización de sus propios intereses, de los cuales el interés individual es sólo un caso particular. No es el interés individual lo que principalmente la sociedad protege, es el interés social que abarca y comprende el del individuo. Resulta, por consiguiente, que los intereses individuales están subordinados a los sociales, y no pueden aislarse de ellos. No pudiendo separarse unos de otros, la doctrina del interés en juego cae por su base.

Que una persona preste a otra cierta suma de dinero parece un asunto estrictamente privado desde el punto de vista del interés. Son intereses individuales los que en tal caso se ventilan. Sin embargo, la sociedad no permanece indiferente ante este hecho, no porque se cuide del interés particular de las partes contratantes, sino porque le preocupa el interés social en la existencia de los contratos, existencia que se pone en peligro si éstos no se cumplen. Por tales razones, el interés individual trasciende de la esfera privada y penetra en la pública, bien entendido que las dos esferas no deben imaginarse como exteriores sino como concéntricas.

La subordinación de los intereses individuales a los sociales es hoy una idea admitida corrientemente. La conciencia moral de nuestro tiempo coloca los intereses de la colectividad por encima de los del individuo, lo que se refleja en la legislación y en las costumbres, engendrando efectos de suma importancia. Esto no quiere decir, naturalmente, que se haya borrado la línea divisoria entre lo privado y lo público. Tampoco quiere decir que no se produzcan rebeliones individuales muy frecuentes contra tal estado de cosas, rebeliones que anteponen los intereses particulares a los generales. Lo dicho sólo significa que el criterio del interés no es válido para distinguirlos. La vida privada no ha desaparecido porque se halle subordinada a la pública. Lo que necesitamos es descubrir el criterio moderno de diferenciación.

La caracterización de las vidas individual y social por la soledad y la no soledad no agota todo el contenido de lo que actualmente entendemos por aquéllas. No basta que una acción sea solitaria para que nos parezca siempre individual; tampoco calificamos de sociales los actos únicamente porque no sean solitarios. Socorrer calladamente a un amigo, es, según el criterio expuesto, una acción estrictamente social, y, sin embargo,

pensamos que le falta algo para serlo plenamente. Por proceder el individuo de una manera reservada su acción no parece social. De modo análogo, hacer gimnasia sueca o pasear son actos individuales en estricto sentido, pero si los llevamos a cabo entre una multitud de gentes creemos que pierden su carácter individual.

Esto ocurre porque concebimos indisolublemente unidos y hasta idénticos conceptos que bien vistos son diferentes. Identificamos lo individual con lo privado y lo social con lo público, y así lo hicieron los autores de la teoría del interés en juego, aunque no sean lo mismo unos y otros respectivamente. Cuando un acto, incluso si es individual, es presenciado o conocido por muchas personas, adquiere la categoría de público; pero si las personas que lo conocen o presencian son pocas, aunque sea social, lo consideramos dentro de la esfera privada. Tales son las ideas que acerca de este asunto prevalecen hoy en día. Si ello es cierto, podemos decir que son públicos aquellos actos cuyo conocimiento se extiende a grupos sociales más o menos amplios, y serán privados los actos conocidos por círculos más o menos estrechos. Según esto, la distinción entre acciones privadas y públicas no se funda en la naturaleza individual o social de las mismas, sino en el hecho de su divulgación. Por eso vemos actos considerados como privados, por ejemplo las riñas familiares o los amores adúlteros, que se convierten en públicos, si dejan de ignorarse. Y viceversa, hechos estimados como públicos, supongamos el hurto o el fraude, se reducen a acciones privadas cuando no llegan a ser conocidos. Lo público está, pues, en relación con la amplitud de los grupos sociales a cuyo conocimiento llega el acto calificado como tal. Si el hecho trasciende a grandes círculos, es público, si no sale de un grupo social pequeño, es privado. Por consiguiente, el rasgo que distingue las acciones privadas de las públicas es que las primeras son más o menos secretas y las segundas no lo son.

De aquí se deduce necesariamente que tanto lo privado como lo público presenta grados diversos. El acto más privado de todos sería el más secreto, el que no sale de la conciencia individual. Pero lo que se produce en la profundidad de la conciencia y no sale de ella es lo que llamamos con todo rigor íntimo. Lo absolutamente privado se identifica así con lo rigurosamente íntimo, de tal modo que a medida que va dejando de ser secreto va perdiendo también intimidad y acaba por convertirse en público. De esta equivalencia se deriva el hecho de que la oposición entre lo

íntimo y lo no íntimo se reduzca en última instancia a la que existe entre lo privado y lo público, entre lo secreto y lo no secreto. Pero, según hemos dicho, lo íntimo se compone no sólo de secreto sino también de soledad, por lo que no se pueden identificar ambas vidas, la íntima y la privada. Así, resulta que la vida íntima se opone por lo que tiene de solitaria a la vida social, y por lo que tiene de secreta a la pública. Tal oposición doble no significa que estas dos vidas últimas, aunque sean distintas, se hallen separadas en la realidad. Marchan siempre juntas de la misma manera que siempre van unidas la vida individual y la privada. Lo público se realiza en la esfera social y lo privado en la individual, si bien con mayor o menor rigor.

La vida pública, la que se hace a la vista de muchas personas, y la privada, la que se lleva a cabo en presencia de pocas, son formas diferentes de vida. La circunstancia de que los actos sean o no secretos determina actitudes distintas. No se habla o escribe a un amigo de la misma manera que para el público, ni nos comportamos igualmente en visita que en casa. No son los actos sino el modo de realizarlos lo que varía, y esta manera obedece a su carácter ora secreto, ora no secreto.

Las causas de la vida secreta son más bien de índole social que individual. No es una tendencia natural en el individuo hacer cosas clandestinamente. El hombre oculta sus actos cuando se enfrenta a las ideas morales, políticas, religiosas, etc., predominantes en la sociedad en que vive. Su vida sería mucho menos secreta si no temiera las sanciones que la sociedad impone a quienes infringen sus preceptos. Por eso, si tales preceptos pierden valor y las sanciones se amortiguan, la vida privada se contrae y se ensancha la pública. Sin embargo, pudiera creerse que, en general, existe el deseo específico de vivir privadamente, pero si bien se mira, lo que queremos no es el secreto más o menos absoluto, sino la mayor o menor soledad que suele formar parte de la vida privada. A la inversa, sentimos también el deseo de hacer vida pública, no porque no sea secreta, sino por no ser solitaria. En suma, la soledad y la no soledad son actitudes que se originan en el individuo solo; en cambio, la vida secreta o no secreta son reacciones del hombre ante la sociedad.

El hecho de que la vida contemporánea en gran parte haya dejado de ser privada para convertirse en pública, lo que constituye uno de los rasgos más característicos de nuestro tiempo, se debe a que cada día es menos secreta. Como las concepciones tradicionales han perdido en forma nota-

ble su valor, ha disminuído el temor a entrar en pugna con ellas. Actos que en otras épocas se ocultaban cuidadosamente y que hubiera parecido escandaloso realizarlos incluso en círculos reducidos de personas, hoy se llevan a cabo en presencia de todo el mundo y no causan la menor extrañeza. En este camino, la mujer, por venir de más lejos, por haber sido el elemento más conservador, ha marchado más de prisa que el hombre. Maquillarse, fumar, tener amistades masculinas, vestir no ya sin la preocupación de ocultar el cuerpo, antes al contrario con el deseo de exhibirlo, y tantos otros hechos semejantes, son acciones que antes se guardaban en el mayor secreto y en el día de hoy se realizan a la vista de todos. Pero donde mejor se manifiesta la tendencia a transformar la vida privada en pública es en las fiestas y diversiones, en la parte superflua de la existencia. Cualquier diversión privada nos agrada ahora menos que una fiesta pública de la misma clase. Antiguamente, el hombre para divertirse se reunía con sus familiares y amigos a puerta cerrada, en una casa particular o en otro lugar análogo; hoy frecuenta los restoranes, los cabarés, las salas de espectáculos, los campos de deportes, y tanto o más que el juego, el espectáculo, el baile o la comida, le interesa la presencia del gran público, ver lo que hacen los demás y que los demás vean lo que él hace, sentirse en contacto con otros, formando una masa animada por iguales propósitos.

Es un signo de la época moderna el desarrollo de la sociabilidad y, como consecuencia de ello, el auge de las relaciones sociales. El retraimiento, la vida solitaria, son situaciones pasajeras y, cuando permanentes, excepcionales. La actividad pública, incluída la profesional, llena la mayor parte de nuestra existencia. Las actividades políticas, culturales, económicas, religiosas, etc., nos ocupan y preocupan diariamente y a ellas concedemos la mayor importancia. No desaparece por eso la vida privada, pero le dedicamos menos atención y forma un ámbito más reducido de nuestros quehaceres. Las otras actividades nos reclaman con tal apremio, que no *tenemos tiempo* de ocuparnos de ésta.

Aunque la intervención de la mujer en la vida pública sea todavía menor que la del hombre, también ella, sin embargo, se ve obligada a limitar cada día más su vida privada, pricipalmente por su creciente participación en actividades profesionales. Si a lo dicho se agrega el deseo general de destacarse, de adquirir popularidad en círculos cada vez más

amplios, deseo que encauza nuestras energías hacia actividades públicas, se comprende que el valor de la vida privada disminuya constantemente.

De la combinación de las formas de vida que acabamos de analizar resulta, por lo pronto, una vida privada individual y otra social. La vida privada individual consiste, como se ha indicado, en la relación del hombre consigo mismo; es una relación entre lo más profundo del individuo, su yo, con otras partes más superficiales del mismo, como el alma y el cuerpo. Al mismo tiempo existe la vida privada social, constituída por las relaciones que se mantienen con la familia y los amigos. Estas relaciones presentan un carácter más o menos privado, según se considere a la sociedad familiar en sentido estricto —la formada sólo por los padres y los hijos— o en amplio sentido —la compuesta por todos los parientes—. Del mismo modo, son diferentes las relaciones que se producen entre los amigos, según sean íntimos o no íntimos. En ambos casos, la índole privada de tales especies de vida aumenta o disminuye en proporción a su respectiva intimidad.

Por otro lado, de la combinación de las dichas formas vitales, resulta una vida pública individual y otra social, muy diferentes en cuanto a sus dimensiones. El círculo de la vida pública individual es relativamente pequeño. Abarca únicamente aquellos actos solitarios no secretos, como el trabajo y las diversiones aislados entre otros, que son pocos. Por lo contrario, la vida pública social comprende una enorme extensión, incluyéndose en ella las vidas profesional, política, económica, religiosa, y la vida ociosa, enumerando sólo las más importantes.

La descripción de cada una de estas formas particulares de vida constituiría otros tantos capítulos de la investigación que la psicología y la sociología, trabajando de común acuerdo, podrían llevar a cabo, desde los expuestos puntos de vista, acerca de la realidad vital contemporánea. Mediante tal investigación llegaría a descubrirse la significación y el valor actuales de los conceptos y normas que presiden nuestra realidad vital, significación y valor muy distintos de los que prevalecían en otras épocas y que aún aparecen como vigentes.

JOAQUÍN ALVAREZ PASTOR

EL POSITIVISMO Y LA NUEVA MORAL HISPANOAMERICANA *

1. *El Uruguay y el problema de la emancipación mental*

El Uruguay y la Argentina comparten su proceso intelectual hasta la llamada Guerra Grande en que se lucha contra Rosas. Su capital, Montevideo, sirve de refugio a los derrotados unitarios y a los miembros de la llamada Asociación de Mayo. Juan Bautista Alberdi, Esteban Echeverría, Domingo Sarmiento y otros más de los próceres de la emancipación mental de la Argentina, realizan en esta ciudad muchas de sus obras o se preparan para derrotar al tirano. Desde 1839 hasta 1851 el Uruguay estuvo en guerra contra el gobierno argentino de Rosas, a consecuencia de la cual Montevideo sufrió un largo sitio. Dentro de sus defensas fueron surgiendo muchas de las obras que en pro de la emancipación mental realizó esta generación de próceres.

Andrés Lamas sufre la influencia de la generación de Mayo, especialmente la de Alberdi, a quien en un principio combatió por lo que se refiere a su interpretación de Rosas. Alberdi había hecho el elogio de Rosas en 1837 con motivo de su ascensión al poder, viendo en ella el triunfo del pueblo, el triunfo de las clases humildes. "¿No es grande —decía—, no es hermoso ver que esta plebe que desde las edades de Grecia, desde los primeros siglos de Roma, conspira en el continente oriental por su emancipación, tenga ya un mundo joven gobernado por ella, y esperanzas bien fundadas de que el antiguo también pronto será suyo? Todo induce a creer que el siglo XIX acabará plebeyo, y nosotros desde hoy le saludamos por ese título glorioso." Andrés Lamas refuta in-

* Del próximo libro titulado: *Romanticismo y Positivismo en Hispanoamerica.*

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. XVI. núm. 32

mediatamente al joven argentino. No está de acuerdo con él, antes que nada es partidario de la libertad, y nada bueno podrá realizarse dentro de un régimen autocrático. "Si el pensamiento está encadenado —dice—, si hay un hombre que aprovechándose de nuestras continuas oscilaciones políticas, o por una serie de casualidades, se eleva hasta por el pensamiento mismo, ¿cómo podrá desarrollarse la inteligencia?... ¿Cómo podrá hacerse la conquista del genio americano?" Alberdi no puede contestarle, la realidad de lo que significaba Rosas se lo impide. "La posición en que me colocaba esta ocurrencia —dice Alberdi—, era difícil; apoyar mis sofismas refutados contra sus frívolos ataques, habría sido conceder al despotismo de mi país más de lo necesario; explicar mis sofismas era imposible sin incurrir en la persecución de Rosas." A través de Miguel Cané que se encuentra en Montevideo explica a Lamas el sentido de lo expresado. Andrés Lamas es conquistado pronto por los jóvenes de Buenos Aires. No son grandes sus diferencias. Juntos, Andrés Lamas y Miguel Cané publican en 1838 el periódico titulado *El Iniciador.*

En la *Introducción* a este periódico escrita por Lamas, la preocupación por la emancipación mental de Hispanoamérica se hace desde luego patente. "Dos cadenas —dice— nos ligaban a la España: una material, visible, ominosa: otra no menos ominosa, no menos pesada, pero invisible, incorpórea, que como aquellos gases incomprensibles que por su sutileza lo penetran todo, está en nuestra legislación, en nuestras letras, en nuestras costumbres, en nuestros hábitos, y todo lo ata, y a todo le imprime el sello de la esclavitud y desmiente nuestra emancipación absoluta." Lamas habla aquí con voz semejante a la de Sarmiento, Alberdi, Echeverría, Lastarria, Bilbao, Rodríguez, Bello, Mora y todos esos grandes pensadores que lucharon en todos los campos, el educativo y el político, para libertar a la América Española de una herencia que consideraban fatal para su desarrollo. La cadena material, sigue diciendo Lamas, "pudimos y supimos hacerla pedazos con el vigor de nuestros brazos y el hierro de nuestras lanzas". La invisible e incorpórea, "es preciso que desaparezca también si nuestra personalidad nacional ha de ser una realidad; aquélla fué la misión gloriosa de nuestros padres, ésta es la nuestra. Nos abruman aún pesos que la Joven España no puede sufrir y que quiere arrojar con celo, con patriotismo, con el espíritu de *progreso.*" Y concluía diciendo: "Hay nada menos que conquistar la independencia inteligente de la Nación: su independencia civil, literaria, artística, industrial."

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

Vencido Rosas y levantado el sitio de Montevideo en 1851, el Uruguay inicia su vida propiamente independiente. Pero con esta independencia se inicia también una etapa de anarquía: presidentes que dejan de terminar sus períodos, influencias de caudillos militares que chocan entre sí, revoluciones o cuartelazos. En 1860 es electo Bernardo P. Berro, que se preocupa por el progreso de la nación uruguaya. Pero vuelven los levantamientos. El general Venancio Flores invade Uruguay desde la Argentina. En 1865 este general hace un nuevo intento, logrando entrar a Montevideo y ocupar la presidencia. Durante el gobierno del general Flores se forma la Triple Alianza entre el Uruguay, Brasil y la Argentina, para hacer la guerra al Paraguay. Flores comanda las tropas que luchan contra los paraguayos. En 1866 vuelve a Montevideo, donde reanuda su gobierno. Este se caracterizará por una serie de esfuerzos realizados para mejorar a la nación en todos los aspectos posibles: el progreso se presenta en los ferrocarriles que cruzan el país, en el impulso que se da a la educación primaria, en los nuevos códigos que se dictan. En 1868 nuevamente surge la revolución. Bernardo Berro se alza en armas. Flores muere asesinado y poco después Berro corre la misma suerte. Nuevos presidentes y nuevas revoluciones. Apenas pequeños respiros que sirven para incrementar, al menos en un mínimo, el progreso del país. Nada parece dar fin a la anarquía. En 1873 es elegido presidente el doctor José Ellauri, a las cámaras llega con él una pléyade de universitarios. Los "girondinos del 73" les llaman. Parece que al fin ha llegado al gobierno la generación que ha de conducir a la nación, en forma definitiva, por los ansiados caminos del progreso que el mundo no hispanoamericano está siguiendo. Pero en 1875, el coronel Lorenzo Latorre se impone por las armas y hace nombrar a un presidente grato a sus intereses. Después de aplastar una contrarrevolución, Latorre se declara dictador. En adelante el cuartel será la única autoridad competente. A la dictadura de Latorre sigue la de Máximo Santos. Desde 1875 hasta 1887, el militarismo es la única fuente de orden. El Uruguay, al igual que el resto de los países hispanoamericanos, parece condenado a seguir cargando con la terrible herencia. No hay otra alternativa. Es menester elegir entre anarquía o dictadura. La emancipación mental del Uruguay sigue siendo un ideal a realizar.

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

2. *El cuartel contra la inteligencia*

¿Por qué habían fracasado los universitarios? ¿Por qué habían sido vencidos por el cuartel los brillantes "girondinos del 73"? "Las famosas cámaras *girondinas* del tiempo de Ellauri —dice Alberto Zum Felde—, han sido, tal vez, las más brillantes que el país ha tenido, por el lujo de saber universitario de sus debates y por la pomposa elocuencia de sus discursos. Puede decirse que ellas fueron el más alto palenque en que mostró sus virtudes y sus defectos esa segunda generación romántica, doctorada en la Universidad que se instituyó durante el sitio, y en la que el puro teoricismo fué la norma de su profesorado. Polemistas de alto estilo, los intelectuales del gobierno inseguro y efímero de Ellauri, habían hecho de los debates parlamentarios un magnífico torneo de erudición jurídica y de elocuencia retórica. Aquello era una academia, no un parlamento; un ateneo no es un órgano de gobierno. Pensaban y discutían aquellos hombres, de espaldas al país, barajando en lucida dialéctica los conceptos y las fórmulas aprendidos en las aulas o leídos en los tratadistas europeos, sin dignarse estudiar la propia realidad nacional, sin encarar los problemas sociales y económicos sobre el terreno de los factores concretos." Estos hombres querían aplicar al país normas y leyes para las cuales no estaba aún preparado el pueblo. El resultado fué el fracaso. La realidad volvía a imponerse en la forma más brutal: la de la dictadura cuartelaria.

En 1880 una nueva generación trata de enfrentarse al cuartel. En el Ateneo del Uruguay se concentró este nuevo grupo que intentó recuperar a la nación uruguaya. Buscó los medios para realizar la emancipación de que hablara Andrés Lamas. Aspiró a orientar al país por los caminos del orden que tiene su origen en la propia libertad del individuo. Pero los primeros componentes de esta nueva cruzada llegaban con los mismos defectos de sus maestros los "girondinos" del 73. "Hacia el 80 —dice Zum Felde—, el Ateneo se encontró frente al cuartel; ambos representaban las dos fuerzas políticas y sociales en pugna. Pero los jóvenes del Ateneo, débil minoría docta frente al país inculto y bravío, se empeñaron en repetir y perpetuar los errores del viejo principismo de sus maestros, los *girondinos* del 73, a quienes, en gran parte, se debía el fracaso del gobierno universitario y el entronizamiento del militarismo cuartelero que fué su consecuencia." Este grupo formará luego el Par-

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

tido Constitucionalista que, también, habrá de caracterizarse por el brillo de sus discursos, la redacción de folletos de propaganda y una inútil y ardiente campaña. Este no era el camino. Era menester tomar otros rumbos que condujesen a resultados más efectivos. Era necesario tomar caminos más positivos, más de acuerdo con la realidad uruguaya. Los que siguieron este nuevo camino lograrán los mejores frutos. "Aquellos de sus hombres (del Ateneo) que tuvieron influencia positiva en los hechos —dice Zum Felde—, fueron los que se apartaron de sus principios verbalistas para obrar dentro de la realidad nacional, conciliando el derecho puro con los factores empíricos."

¿Cómo vencer entonces al cuartel? O en otras palabras, ¿cómo vencer a ese espíritu que anidaba en la mente de los hispanoamericanos haciendo inútiles sus esfuerzos hacia el progreso? El único camino era el que ofrecía la propia realidad hispanoamericana. Había que ir a esta realidad, contar con ella, adaptar todas las reformas a lo que ella era. Si el único orden posible, por lo pronto, era el del cuartel, había que hacer del cuartel un instrumento al servicio de la regeneración de la nación. A los militares les importaba ante todo el poder. Mientras no se les pudiera disputar, no era menester hacer tal; pero sí se podría hacer que este poder, con el cual contaban, fuese orientado hacia el logro de la emancipación mental del pueblo. Una vez emancipado, el pueblo mismo se encargaría de sacudir sus cadenas. Lo primero era educar, preparar al pueblo para el buen uso de sus derechos. Tal es lo que pretende hacer José Pedro Varela.

Varela, admirador ferviente de los Estados Unidos de Norteamérica, fué a este país con el fin de conocer sus métodos educativos. Lo que más le interesó fué la educación primaria. Estudió sus métodos y a su regreso al Uruguay buscó la oportunidad de realizarlos. Pronto se dió cuenta de los errores cometidos por la generación que llegó al poder con Ellauri. El régimen militar de Latorre, que le sucedió, le indicó la falsedad del camino tomado. Era menester utilizar otros medios si se quería democratizar y dar libertades al pueblo. Había que educarlo extendiendo la educación pública, formando escuelas populares sobre bases semejantes a las que había conocido en los Estados Unidos. El camino era más largo, pero sus finalidades serían firmemente alcanzadas. ¿Quién iba a encargarse de iniciar esta obra educativa? La misma dictadura militar.

José Pedro Varela envía al dictador Latorre su libro titulado *De la legislación escolar*. Este recibió con entusiasmo la obra. En ella Varela se enfrentaba a la tesis de los universitarios por ser éstas ajenas a la realidad. "Las instituciones escritas —dice— no se adaptan al estado de sociabilidad; mientras las poblaciones rurales no conciben otra cosa que el absolutismo del caudillo, las poblaciones urbanas, dirigidas por el *gremio de doctores*, marchan por sendas extraviadas, debido a que la enseñanza de la Universidad inculca teorías ideales que sólo sirven para divorciar las clases del pueblo."

De aquí surgió la Ley de Educación Común, que se dictó en 1877 por acuerdo del dictador Latorre. Los doctores se alzaron contra Varela acusándolo de haber traicionado a su clase, a la inteligencia uruguaya, sirviendo a la tiranía. Pero él contesta: "La tiranía no es un hecho de Latorre: es fruto espontáneo del estado social de mi patria. No se puede combatir con más seguridad la dictadura que transformando las condiciones intelectuales y morales del pueblo, ni pueden transformarse estas condiciones per otro medio que por la escuela." Varela, con estas palabras, se mostraba fiel a los grandes ideales de los próceres de la emancipación mental de Hispanoamérica. Lo importante no era combatir a una determinada dictadura, lo importante era acabar con la raíz de todas las dictaduras. "No exterminaré la dictadura de hoy —agregaba—, que tampoco exterminará el pueblo; pero sí concluiré con las dictaduras del porvenir." Por este camino la inteligencia terminaría venciendo al cuartel.

3. *Positivistas contra espiritualistas*

Con la reforma educativa de Varela se establecía también un nuevo sentido de la realidad. El sentido práctico, pragmático y empirista de las escuelas norteamericanas se introducía en la mente de los uruguayos. "La reforma valeriana —dice Zum Felde— constituye uno de los más importantes factores del movimiento racionalista, anti-religioso, que caracterizó la vida intelectual del país a partir del último cuarto del siglo XIX, y el más poderoso antecedente de la campaña filosófica emprendida por los elementos del Ateneo." Esta reforma fué duramente combatida por la Iglesia, ya que dentro de sus principios estaba el del laicismo en la educación. Así, por un lado, la reforma se caracterizaba por un sentido racionalista

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

práctico opuesto al sentido puramente irrealista de los fundadores del Ateneo. Por el otro se enfrentaba al dogmatismo religioso, al sostener la enseñanza libre de la influencia de la Iglesia. El racionalismo entró pronto al Ateneo y con él algunas de las teorías del *positivismo científico.* Pronto el Ateneo se dividió en dos grandes grupos: los que seguían al racionalismo, pero en su forma idealista, y los que aceptaban un racionalismo más de acuerdo con el positivismo científico. Los primeros se declararon espiritualistas, los segundos positivistas. En el Ateneo se abrió la gran polémica. Los espiritualistas acusando al positivismo de *amoral* y por ende de perjudicial para la reivindicación moral de la nación. Los positivistas se empeñaron en mostrar cómo su filosofía era la doctrina más apta para alcanzar esta reforma moral. Espiritualistas y positivistas se disputaron el derecho a ser los directores de la emancipación mental del Uruguay.

La polémica empezó cuando los ateneístas se enfrentaron a los católicos atacando los fundamentos dogmáticos e históricos de la Iglesia. Los alcances morales del racionalismo fueron puestos a discusión en el mismo Ateneo. Ya que era menester eliminar la vieja moral teológica impuesta por la Colonia, bueno era saber qué principios morales iban a sustituirla. Aquí surgieron las dos actitudes: la de los espiritualistas y la de los positivistas, disputándose el derecho a fundamentar filosóficamente la nueva moral.

Carlos María de Pena se refería a la contienda que se había desatado entre los representantes del dogmatismo teológico y los representantes del racionalismo científico, consecuencia de la cual era la polémica suscitada en el Ateneo. "Los ecos de esa gran contienda —decía— han llegado hasta este recinto, agitan poderosamente nuestro espíritu, nos provocan y nos obligan a nuevas investigaciones, y conmueven hasta sus cimientos el templo donde se asilan nuestras antiguas deidades." El Ateneo no ha podido permanecer extraño e indiferente a esta lucha. "La juventud sigue —en cuanto sus recursos actuales y los sinsabores de la hora presente se lo permiten— las interesantes peripecias de esa lucha, y recoge sus grandes enseñanzas."

A continuación mostraba cómo la nueva filosofía transformaba el concepto tradicional que se tenía de la moral. Pero sin que tal cosa significase un amoralismo. "Después de buscar la genealogía de cada ser la genealogía del hombre —decía—, los naturalistas han penetrado en

**UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32**

los dominios del alma." "Parece que el mundo moral ha sido transformado, y que el hombre, átomo perdido en esas eternidades, confundido con la mata de yerba y el pedrusco... ha sido derribado de su trono." Sin embargo, agrega, "los naturalistas han tenido que reconocer que el cerebro de ese animal... tiene estremecimientos que atraviesan el tiempo y el espacio y van más allá de la inmensidad de los cielos, más allá de las oscuras profundidades del abismo". La lucha por la existencia de este ente, "no tiene otro objeto que el *progreso moral*, intelectual y físico; el bien del individuo y el perfeccionamiento de la especie". Los naturalistas han reconocido que si bien el hombre está sometido a las leyes de la herencia, "tiene, como ningún otro ser, el poder de adaptación, la facultad de evitar, de prevenir, de aminorar, de sobreponerse al influjo de esa ley fatal: tiene la libertad". En esta forma se negaba la tesis de quienes veían en el positivismo una doctrina amoral.

El positivismo no niega la facultad que hace posible la moralidad, al aceptar la libertad. "He aquí —terminaba diciendo Pena— las grandes verdades que ofrecen la filosofía y las ciencias naturales, al que penetra en sus dominios con espíritu levantado y con el corazón abierto a las inspiraciones de una fe nueva. He aquí, si no me engaño, la profesión de fe de la juventud del Ateneo. El mote de su escudo es la lucha por la verdad, el amor a la ciencia es su gran estímulo. Profesa un culto religioso a la libertad, y odia al despotismo tanto como le repugnan el fanatismo y las tinieblas. Ha levantado este templo porque los viejos templos eran estrechos y amenazaban derrumbarse... la juventud del Ateneo recoge las enseñanzas de la Naturaleza, presta homenaje a sus más eminentes intérpretes, al propio tiempo que rinde un tributo de admiración y amor a esos principios morales que son como los genios tutelares de nuestra libertad y de nuestra dignidad cívica."

Sobre las grandes polémicas que se suscitaron en torno a las nuevas doctrinas, hace recuerdos José T. Piaggio en un discurso pronunciado en 1883. Decía: "En 1875 la Cultura Uruguaya recibe una de sus grandes sacudidas. Las mentes se agitan nuevamente. Cuando se resolvió establecer cátedras de estudios preparatorios, los nuevos profesores eran escasísimos." Sin embargo, éstos logran cumplir con su cometido. Es la época en que el espiritualismo se haya en su apogeo y las controversias sustanciales empiezan a vislumbrarse "en los silogismos más o menos perfectos que a guisa de argumentación hacían valer los noveles filóso-

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

fos". "Locke ingresó demasiado temprano." "Krause no ejerció tanta influencia cómo Kant. Su sistema algo extravagante en el dominio de la ciencia y de la política, no pudo acercarse a las doctrinas del solitario de Koenigsberg." Las nuevas ideas agitan las mentes mediante una serie de conferencias. "Eramos muy jóvenes, tal vez demasiado jóvenes, pero ardía en nuestros pechos la llama del puro patriotismo, el concepto elevado de las ideas científicas, la religión de los recuerdos santos y las esperanzas halagüeñas."

Las conferencias que se ofrecen en el Ateneo hacen época en los anales de la Universidad. "Las ideas se sucedían a cada cambio de orador. No se habían apagado los ecos de un partidario del positivismo, cuando de pronto el auditorio sentía resonar en el salón de la fiesta la voz semi-elocuente de un joven cartesiano." "Unos reían de las doctrinas spencerianas, y de Darwin se decían tantas cosas... Otros se ocupaban de criticar doctrinas espiritualistas: Kant, Fichte, decían ellos, serán grandes y eminentes filósofos, pero ni leyendo sus obras nebulosas... nos presentáis las nutridas páginas de aquellos investigadores, sociólogos o naturalistas; claro está que entre la luz y la sombra, lo real y la imaginación, nos quedamos con la luz y lo positivo." Idealismo contra positivismo. Habría que elegir una u otra doctrina. Su finalidad: regenerar la moral de la República.

4. *El positivismo como filosofía amoral*

Los idealistas o espiritualistas, como gustaban de llamarse, emprenderán una gran campaña contra la nueva filosofía. El positivismo, dirán, es una doctrina amoral y por lo mismo incapacitada para orientar la educación del pueblo en su regeneración. Segundo Viña decía: "El materialismo siempre ha sido lo que es hoy, a pesar de su transformación: la negación de Dios y por consiguiente de la *moral*." Pero quien habrá de lanzar al positivismo los más duros ataques será el doctor Prudencio Vázquez y Vega.

Decía el idealista uruguayo: "Paralelamente a la corriente positivista que se ha producido entre nosotros, se ha originado también una corriente egoísta y utilitaria que es necesario combatir." Y agregaba: "Los secuaces del positivismo huyen del campo del honor... tienen por

**UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32**

táctica de honor combatir en la oscuridad de los corredores, pelean en las cátedras con los jóvenes alumnos e impónense por el terror en las mesas examinadoras de nuestra universidad." A eso no se le puede llamar táctica de honor, sino táctica positivista. Por esta razón "el espiritualismo está en las arenas del estadio; él combate a la luz de todas las inteligencias, acepta la lucha en todos los terrenos elevados... en las cátedras profesa, como altísima virtud científica, la más completa imparcialidad en la exposición de los sistemas, la discusión libre, la negación de todo exclusivismo y la más perfecta y noble tolerancia en los ardores del debate."

Vázquez y Vega hacía a continuación una crítica filosófica del positivismo. Lo absoluto según Spencer, decía, "es una realidad positiva. Basta pués esta circunstancia para tener el derecho a ser objeto de la ciencia". "Los pensadores más eminentes de todas las épocas convienen en hacer distinción profunda entre los fenómenos y las leyes físicas, entre los fenómenos y las leyes morales. Las leyes físicas tienen por base la materia y se cumplen fatalmente; las leyes morales tienen por fundamento primordial la personalidad humana y se cumplen de una manera libre." Hecho el deslinde entre leyes físicas y leyes morales, Vázquez y Vega agregaba: "El mérito y el demérito, la responsabilidad y la sanción moral serían hechos incomprensibles; el remordimiento que mata y la satisfacción moral que dignifica y eleva, serían fenómenos inexplicables, imposibles, si un encadenamiento fatal fuera la ley suprema de las acciones humanas." Si así es, "si la evolución positivista es una doctrina verdadera, el egoísmo más perfecto debe ser el ideal de la naturaleza humana". "La hipótesis de la evolución no explica, según nuestra manera de ver las cosas, el fenómeno moral del desinterés." Las acciones libres que tienen como fin el bien de los demás "no se explican fácilmente por la evolución orgánica. Así lo deben entender muchos de los partidarios del transformismo, que son egoístas por práctica, por convicción y por doctrina." "Valor moral, punto de honor, dignidad personal, nobleza de carácter, delicadeza de espíritu, generosidad relevante, ved aquí prendas morales que no conseguiréis aclimatar en el campo helado del positivismo."

Y en otra conferencia sobre los *Dominios de la psicología y la moral*, Prudencio Vázquez y Vega apuntalaba las anteriores ideas diciendo: "Querer colocar la moral en la misma categoría de las ciencias físicas, es pretender encuadrar las acciones humanas en un fatalismo insalvable, negar la libertad, la responsabilidad y la conciencia." Existe un ideal de

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

virtud y de perfección moral que puede ser juzgado y comprendido, pero que no puede ser sometido "al imperio de una balanza o a la gradación geométrica". A continuación Vázquez y Vega mostraba la necesidad de una doctrina que elevase la moral de la época, remédio único contra los males que dominaban al Uruguay. "Vosotros —decía— debéis saber que la atmósfera que respiramos está saturada de mezquindades y egoismos, de abyecciones sin nombre y de servilismos increíbles, y que ese medio ambiente es el que ha producido, en gran parte, las opiniones utilitarias, que entre nosotros miran con pedantería científica los conceptos rígidos y categóricos de la moral del deber." Ahora, en esta época, en que "se busca muchas veces una doctrina filosófica para encubrir o justificar una conducta egoísta o de interés personal: el utilitarismo se presta admirablemente a tales fines". La doctrina positivista, más que ayudar a la regeneración moral, se presta para justificar muchas inmoralidades.

Angel Solla, espiritualista y sucesor de Prudencio Vázquez y Vega en sus cátedras universitarias, entra en polémica con Carlos M. de Pena en una conferencia titulada *El positivismo y la metafísica.* "Considero como rasgo declamatorio —decía—, o como acto poco meditado, el pretender aplicar los términos propios de una ciencia natural o médica a las ideas o hechos que caen bajo el dominio de otra ciencia, que tiene a su vez los términos que han de expresarlos." ¿Qué es el positivismo? ¿Puede determinarse desde luego con exactitud su naturaleza y sus fines? pregunta. "Por más que parezca extraño a primera vista —contesta—, no hay posibilidad de hacer esa determinación. Reina en su campo la más espantosa confusión. Cada uno de sus adeptos tiene su doctrina propia que difiere esencialmente de la de los otros; y todas ellas, opuestas y contradictorias entre sí, pretenden formar un cuerpo de doctrina uniforme y compacto." Es muy probable, agregaba, que haya muchos positivistas que ni siquiera se hayan dado cuenta de que "en sus filas existen numerosas sectas que batallan guerra a muerte por obtener la preeminencia". Allí está Comte eliminando la metafísica y la psicología. A su vez los discípulos abandonan y repudian la concepción social del maestro, como Littré, que sólo acepta parte de la doctrina. Por su lado, Stuart Mill, distinto de los dos anteriores, no acepta se rebaje el rol de la psicología. Bain y Spencer forman otra secta separándose de la psicología racional para apoyarse en las conjeturas darwinianas. Ahora el propio Pena, agrega, al negar que el positivismo sea materialismo, está contra

el positivismo que afirma lo contrario. Una doctrina contradictoria, tenía que deducirse, mal podría servir para la regeneración moral de un pueblo.

5. *El positivismo como filosofía moral*

Los positivistas uruguayos bien armados con las nuevas doctrinas replicaron a sus contrincantes todas sus objeciones, especialmente la referida al amoralismo o inmoralismo de la filosofía positivista. Arechaveleta, en una conferencia titulada *¿La teoría de la evolución es una hipótesis?*, empezaba deslindando la filosofía positiva de otras doctrinas con las cuales se la quería confundir. "Para evitar el error que cometen generalmente los que combaten la teoría evolucionista —decía—, confundiéndola ora con el darwinismo, ora con el transformismo, queremos dar la definición de las tres doctrinas formuladas por el eminente zoólogo de Jena, Haeckel, las cuales constituyen la definición de la filosofía evolucionista o positivista por completo: Primero, la teoría de la evolución; segundo, la teoría de la descendencia; tercero, la teoría de la selección. O sea, la teoría del monismo, lamarckismo y darwinismo." Sobre la creación, agregaba, se han dado dos tipos de explicación de donde han surgido dos teorías: la teoría de las creaciones sobrenaturales y la teoría de la evolución. La primera se basa en una hipótesis irracional, la segunda en una científica. La teoría de la evolución ha sido sostenida científicamente por Spencer, Huxley, Haeckel y otros. A lo irracional oponemos lo científico y racional. Así, "mientras el señor Vázquez no nos presente hechos científicos, ni hombres de saber que puedan compararse con los que acabamos de enumerar, sostendremos que la teoría de la evolución es científica, y que la opinión del señor Vázquez carece de base y ha sido lanzada sin reflexión desde la tribuna de este Ateneo; un producto, en fin, de ese sistema *a priori* de los metafísicos".

A continuación Arechaveleta se explicaba, de acuerdo con su teoría, la filosofía idealista o espiritualista como un residuo de retraso mental que por causas fisiológicas quedaba aún en varios hombres. "El cerebro —decía— es el órgano del pensamiento; la corteza espiritual, la verdadera esfera de la actividad psico-intelectual. Todo pensamiento produce un cambio en la materia gris. Ningún pensamiento puede nacer sin este

cambio ni dejar de nacer cuando se produce. Este cambio consiste en un movimiento que el estado actual de los conocimientos no nos permite precisar. Su dirección es determinada por las vías nerviosas: fibras y filamentos que reunen las células en multiplicados *plexus.*" Ahora bien, si a estos datos fisiológicos añadimos que el hombre en su constitución y saber es heredero de las adquisiciones del pasado; "que además de la naturalza irracional e innata de su especie, posee la de sus antepasados inmediatos, y que el desenvolvimiento sigue el camino que la herencia le ha trazado, hacemos comprensible, hasta cierto punto, cómo las ideas espiritualistas, más o menos religiosas, idealistas o racionalistas, cuya elaboración empezó en una época que se pierde en la noche de los tiempos, han venido transmitiéndose de generación en generación y se hallan tan profundamente arraigadas en muchos cerebros". "Estas células, que pedimos permiso para llamar animistas o *espiritualistas,* grandes y pequeñas, heredadas de nuestros antepasados inmediatos..., son las que, vestidas de traje frailuno, asistieron como agentes activísimos a todos los actos monstruosos de la inquisición y encendieron hogueras para quemar a los libres pensadores; las que cometieron las masacres de San Bartolomé." Esas mismas son las que "visten hoy el traje civil y enarbolan el estandarte de la tolerancia". Pero "el fisiólogo naturalista reconoce su filiación y descubre su árbol genealógico". Son estos mismos elementos los que han creado los sistemas filosóficos que por estériles están hoy desacreditados. Pues bien, concluye Arechaveleta, "es a la conquista de esos viejos elementos, inventores de sistemas estériles y que han pretendido llegar al conocimiento de las causas primeras, a donde va la ciencia con paso lento y seguro, no con el cruento fin de destruirlos, sino con el laudable de transformarlos, para que sepan ganar el pan de su alma con el sudor de su frente".

Por su parte, Julio Jurkouski partía de la pregunta acerca de si realmente, como afirmaban los espiritualistas, el positivismo, impropiamente llamado materialismo, era una doctrina inmoral. "La humanidad, al progresar —dice—, tiende no sólo al bienestar material, sino también a la perfección moral, pues sin ésta no sería posible aquél." Los que atacan al bienestar material considerándolo como fuente de inmoralidad, agrega, tienen un modo superficial de ver las cosas. Para estos moralistas superficiales, vale más "propagar la sana moral que tener ferrocarriles o teléfonos". Pero la realidad muestra todo lo contrario: "la mise-

ria impide el desarrollo intelectual y moral de una sociedad; el progreso industrial, asegurando el bienestar, lo favorece". "Las modificaciones por que la humanidad está pasando, resultan de la ley fundamental de la naturaleza orgánica, y estas modificaciones la conducirán necesariamente a la perfección. Esta es nuestra firme creencia; esa es la base de la doctrina materialista."

"La escuela metafísica —decía en otra conferencia Julio Jurkowski— ha sido siempre más exclusivista, y ocupando casi siempre posiciones oficiales, ha dado ejemplos de una intolerancia que ha llegado a menudo a los más grandes excesos y persecuciones y ha contribuído mucho al atraso de la marcha de la civilización." En cambio, en el positivismo el lema es "todo por la ciencia y para la humanidad", y no "todo por la materia y para la materia", como se le interpreta mezquinamente. El hombre es un simple servidor e intérprete de la naturaleza; pero, "considerándose como medida del universo, guardaba una opinión demasiado alta de sí mismo para rebajarse hasta ser" tal cosa.

Era falso que el positivismo desalentara a la humanidad. También el positivismo tenía sus ideales y trataba de realizarlos utilizando los mejores y más positivos medios. Martín C. Martínez decía: "La teoría positivista no suprime nada de su grandeza a la humanidad, simplemente hace buena justicia revelando la importancia esencial, en la creación, de esos fenómenos pequeños que sólo hieren la imaginación del sabio y que en definitiva explican las condensaciones de los mundos, su gravitación, la elaboración de las especies." El positivismo atiende a lo pequeño, dice Martínez, porque de allí surgen los grandes hechos. No sólo se atiende a las primeras causas o a los primeros principios, sino a esa causa esencial que es lo anónimo por pequeño, pero que en su conjunto forma la fuerza que hace posible el hecho. El pueblo es esa fuerza anónima sin la cual la humanidad no podría alcanzar su progreso. Es a esa fuerza que trata de hacer justicia el positivismo. En la sociedad toma en cuenta "la influencia de las manos del pueblo, condenadas por la historia a un eterno olvido". "Yo no sé —agrega— que esa exaltación de la virtud modesta que sublima al hombre superior disminuyendo su inmenso orgullo, y a la individualidad perdida en la multitud mostrándole que es un agente de valor apreciable en el progreso social, pueda retardar a ningún corazón bien templado en la tarea, borrando de su espíritu la visión del ideal." "El evolucionismo se ha limitado a levantar a los pequeños, a ensalzar

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

las virtudes modestas, a demostrar la influencia de las causas generales. Quizá aminorando la talla de los héroes, pero ha levantado la de los pueblos democratizando la historia a la par que la naturaleza."

El positivismo se presenta así como la doctrina que los pueblos necesitan, ya que dignifica la tarea de éstos por anónima que sea. El positivismo se presenta como filosofía democrática. Los directores de la sociedad, agrega Martínez, que pretenden ser los causantes del progreso, son sólo expresión de su evolución. "La ascensión al ideal resulta más difícil, porque debe ser la obra de la acción colectiva; pero si esa dificultad puede quitar bríos a los que estiman en poco el bien cuando no es aparatoso, alienta a los servidores desinteresados del progreso, porque saben que toda ventaja obtenida, aunque pequeña y diminuta, es adquisición perdurable, y porque todo bien... por pequeño que sea, vale la pena de ser hecho, sin lo cual el porvenir mismo de la humanidad sería indiferente."

El descenso de la moral de la época, replica por su lado Rosalío Rodríguez, nada tiene que ver con la doctrina positivista ni con ninguna otra doctrina. "A buen seguro que no es dentro de las escuelas filosóficas que se ha de encontrar esa causa maldita —dice—; que el positivismo no borra de la conciencia las ideas del bien y de la justicia, que no arranca del corazón humano el sentimiento del deber, creo que me sería fácil demostrarlo con sólo exponer las doctrinas de los grandes maestros." De aquí que sea equivocado afirmar que el positivismo mutila la moral humana y la razón. "La mutilan todos aquellos que están acudiendo constantemente a un principio superior para la explicación de los fenómenos de la vida; la mutilan... aquellos que... fracturándose una pierna, padeciendo una infección pulmonar u otra dolencia cualquiera, imploran el favor de la divinidad para que los cure."

"El positivismo admite la idea del bien, el sentimiento del deber y la práctica de la virtud", de aquí que sean "afirmaciones calumniosas aquellas por las cuales se dice que, como doctrina filosófica, arranca del corazón humano los sentimientos más dignificantes de nuestra personalidad". El positivismo, por el contrario, "llega a las mismas conclusiones que las doctrinas espiritualistas; como aquéllas, admite que el hombre debe hacer el bien y evitar el mal; que bien es lo que nos lleva al cumplimiento de nuestro fin". Lo único en que se distinguen, "es que el positivismo no quiere reconocer en el bien y en la justicia principios

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

simples y absolutos que hayan debido imponerse siempre de la misma manera a la vida humana, sino que siguiendo un procedimiento de análisis descompone todas esas pretendidas ideas simples para encontrar su verdadero fundamento, llegando por fin a comprender que el bien, como el deber y la justicia, no tienen otra razón de ser que la naturaleza humana con sus necesidades y sus fines".

Respecto a la moral no hay diferencias substanciales entre el positivismo y el espiritualismo, sino en lo que se refiere al origen de la misma. "Los metafísicos se paran en el principio de la jornada, se encuentran con la idea del bien ya enteramente hecha y, considerándola como un principio simple e irreductible, no quieren ni siquiera tentar el hacer su análisis." "Nuestros opositores..., los metafísicos de todas las escuelas, han hecho una confusión lamentable entre la doctrina positivista y ese utilitarismo egoísta y mezquino que, disfrazado con un nombre usurpado, empieza a reinar con pretensiones de erigirse en escuela filosófica." No, el positivismo nada tiene que ver con esa actitud. En realidad se puede decir que existen dos positivismos lamentablemente confundidos: "un falso positivismo, que por añadidura podemos llamar indecoroso, frente al positivismo de los grandes maestros". "Para el positivista —concluye diciendo Rodríguez—, lo mismo que para el espiritualista, el bien es su norte."

6. *Triunfo del positivismo*

Las nuevas ideas terminarían imponiéndose. Y con ellas una nueva moral. Una moral práctica, asentada aparentemente en la realidad. El hombre no esperaba ya nada de lo trascendente. En adelante tenía que contar consigo mismo. Angel Floro Costa, llamándose a sí mismo "un viejo darwinista", hacía ver la nueva situación en la cual quedaba la nueva generación formada en el positivismo. "Yo mismo considero que el gran profeta Darwin —decía—, nos ha hecho el flaco servicio que Cortés a sus tripulantes, de quemarnos las naves; me siento con ímpetus de estrangularle." Cómo no ha de ser comprendido el justo encono de los metafísicos. "¡Era tan bello aquel cielo antiguo poblado de criaturas romancescas, de faunas enteras de querubes y de silfos, cuya mansión etérea hoy busca en vano ese indiscreto profanador del sacro velo de las nebu-

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

losas, que se llama telescopio!" "¡Era tan bello soñar con la inmortalidad, con la supremacía absoluta del espíritu sobre la materia!" Ya no se puede soñar más, es menester actuar, y actuar seriamente, en un mundo en el cual el hombre es el propio responsable de lo que haga por haberlo hecho y de lo que no haga por haber dejado de hacerlo. "Yo dejé de ser frívolo —agrega— cuando empecé a instruirme; yo dejé de reírme de los demás cuando empecé a cultivar algo las ciencias positivas." "Comprendí entonces el descarrío de nuestras novedades, comprendí entonces el secreto de nuestra feroz intolerancia, y me di cuenta del triunfo afrentoso y perdurable de nuestra barbarie." "¡Abajo todas las fórmulas absolutas! ¡Abajo todas las teorías *a priori*!, tal es el lema que la ciencia trae escrito en sus pendones. Su bandera es la idea de lo relativo, bandera *democrática* y *liberal* por excelencia, humanizadora, conciliadora; en contraposición a lo absoluto, bandera orgullosa, *aristocrática, opresiva,* que ha flameado hasta hoy sobre las fortalezas del dogma y en el castillo de popa de la metafísica espiritualista." Así, al fin se había encontrado la doctrina filosófica que substituyese a la vieja doctrina colonial. La filosofía de la democracia y el liberalismo que substituyese a la filosofía aristocrática y opresiva. La emancipación mental encontraba sobre qué apoyarse.

Sin embargo, el hombre abandonado a sus propias fuerzas corría el peligro de desviarse de los rectos caminos que los próceres de la emancipación mental habían soñado. Había el peligro de que el hombre abandonado a sus propias fuerzas se apegase a lo material, se convirtiese en un egoísta, tal como lo habían visto los espiritualistas. Los mismos positivistas uruguayos se plantean este problema. El temor de que su ideal fracase no les es ajeno. "Me preguntaba —dice E. Fernández— si el positivismo, como sistema filosófico, pervertía las conciencias, secaba los corazones y precipitaba a los pueblos al abismo, arrancando de los altares del culto los principios del bien, de la justicia y de la dignidad del hombre." Se ha llegado hasta afirmar "que los males del presente, que la ola de corrupciones y de bizantinismos que amenaza envolver a la República, se debe a la impetuosidad de las corrientes positivistas".

"Pero no —agregaba—, el hombre verdaderamente honrado, no es honrado únicamente por miedo al castigo, o por temor a la sanción de la sociedad, o la ley, o la divinidad, al practicar la virtud con prescindencia absoluta de móviles mezquinos." Por el contrario, "la escuela evolucionista

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

proclama... que la humanidad tiende en su marcha colectiva a practicar la virtud por la virtud misma". "Las acciones que en un principio se ejecutaban por el interés, con móviles calculados, se han transformado hoy, merced al hábito y a las costumbres, en acciones perfectamente desinteresadas y altruistas." Se acusa al positivismo de aliado de los gobiernos personales y arbitrarios: ninguna escuela filosófica admite a los adoradores del oro. Los males que se señalan no son males de la doctrina filosófica, sino de los hombres. "En el gran naufragio a que se refieren los adversarios, caen... positivistas, racionalistas, católicos, místicos y, en fin, creyentes de todas las escuelas filósoficas." Por lo que se refiere a "los que se encubren con el ropaje de las máximas positivistas para ocultar un carácter servil y cortesano... no son positivistas, son seres degradados".

En 1890 el positivismo triunfaba definitivamente en el Uruguay. Spencer se convertía en una especie de filósofo oficial. La Universidad de Montevideo acepta su filosofía desplazando a Cousin y Janet. La nueva generación se imponía en la vida cultural, política y administrativa del Uruguay. La situación política ha cambiado desde 1886, año en que el pueblo vuelve a elegir presidente. Este lo es el general Máximo Tajes, que empieza a devolver al país su orientación civilista. Los civiles vuelven a dirigir la vida pública. El cuartel es al fin vencido. No falta alguna revolución y alguna dictadura, como la de Juan Lindolfo Cuestas; pero ya esta dictadura se justifica con los nuevos principios, dentro de los cuales se destaca el del progreso. En 1903 llega a la presidencia una de las más grandes figuras políticas del Uruguay, José Batlle y Ordóñez, que da al país uno de los más grandes impulsos hacia el anhelado liberalismo y la democracia. *

---

* BIBLIOGRAFÍA: *Anales del Ateneo del Uruguay,* 1881-4.—Ardao, Arturo: *La Filosofía Preuniversitaria en el Uruguay.*— Zum Felde, Alberto: *Proceso intelectual del Uruguay.*

LEOPOLDO ZEA

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

LA POESIA

En nuestro idioma, el público lector de poesía es muy reducido. Sin embargo, por endósmosis, la obra poética se conoce y se reconoce ampliamente. El nombre de los poetas anda en boca del pueblo y algunos "versos" quedan en su memoria. Pero el gusto por la poesía no se cultiva, no adquiere categoría estética.

Estas notas —las más impersonales de mi cuaderno de notas sobre la poesía— aparecen en este volumen, sobre todo, como invitación al lector, y desde el punto de vista del lector, para emprender el viaje; como un itinerario para el gusto de la poesía; como una guía de ideas generales para la afición del público.

*

LA poesía — como la astronomía o la química entre las ciencias, es un arte cuyos resultados aparentemente misteriosos pueden aprovechar todos los hombres, aun cuando desconozcan sus leyes y su verdadera naturaleza.

*

LA poesía no es solamente un goce, es, también, una devoción sin enemigos. Y, además, un modo de comprobar concretamente y por diversos caminos la verdadera naturaleza subjetiva del hombre.

*

LA poesía que no tiene raíces, a la vez, en lo desconocido y en la inteligencia humana, es una traición a la Poesía.

*

TODO hombre tiene un complejo poético que el poeta anula cuando lo esclarece y lo revela en la poesía.

*

NO son las ideas filosóficas o sociales, renovadoras de una época, las que se reflejan en la obra de arte, sino el germen de formas renovadas de vida que esas ideas pueden contener.

*

DE ningún modo la poesía es el arte de engañarse. La ciencia se rectifica constantemente; el pensamiento filosófico se contradice. Sólo el arte, como la vida y la muerte, es la Verdad fragmentada en múltiples verdades.

*

AÑOS de superficies de palabras razonables no alcanzan a veces la eficacia de una sola palabra de poesía. No sé si a esto pueda llamarse "inspiración".

*

LA sonoridad de la poesía nunca podrá medirse, como la del sonido musical, por la cantidad de sus vibraciones sonoras. No hay letra "i" en la fonética de la voz humana que alcance la intensidad del sonido de la nota extramusical del grillo, producto de las setenta mil vibraciones por segundo de sus élitros.

*

POESIA: Consciencia sin finalidad.

POETA: Veracidad de la palabra.

*

EN general la plástica, la pintura, es un arte objetivo y la poesía un arte subjetivo por sus mismos elementos o medios de expresión. Y si la

pintura debe tender a convertir lo subjetivo en objetivo, la poesía, por lo contrario, deberá tratar de transformar lo objetivo en subjetivo, el mundo material en pensamiento por medio de la palabra, su materia propia.

*

LA poesía debe ser como la atmósfera que respiramos, una para todos, pero para cada uno.

*

EL arte pertenece a las esferas antisociales del hombre, se dirige a su individualidad y tiende a aislarlo dentro de sí mismo, en su soledad espiritual, en su vacío.

*

EL verdadero poeta proviene de sí mismo, y el verdadero aficionado a la poesía debe profundizar un poco en el conocimiento de su afición para distinguir la calidad de la poesía. No hace otra cosa el aficionado a la buena música para distinguir entre un músico y un compositor de valses.

*

UNA sensibilidad sólo puede explicarla otra sensibilidad.

*

TODA gran poesía es un enigma.

*

EN la poesía son equivalentes *experiencia* y *sinceridad*. Experiencia de formas, de sonidos, de ambientes, de nieblas, de pasiones. El poeta fracasa si intenta, por pura imaginación, torcer o rebasar los límites de su experiencia, es decir, de su conciencia experimental. Este es el sentido humano de la invención poética.

*

HAY poetas que *emulan* y poetas que *estimulan*.

*

QUE la poesía nos deje huellas, primero en los sentidos, después en el pensamiento.

*

LA obra de arte —un poema, un trazo, un trozo musical— representa en su existencia una complejidad semejante a la del organismo humano.

Para gozar de la penetración de su sentido, que es el objeto verdadero de la contemplación artística, habremos de leerlo, mirarlo y oírlo repetidas veces hasta lograr su intimidad.

Hay que *tratar* a las obras de arte, como a las personas, para conocerlas. Sólo *el del oficio* puede descubrirlas a primera vista.

*

EN arte hay un problema de pasión y otro de inteligencia. La pasión, fuerza motriz de la intuición artística, es siempre oscura, y, para realizarse, necesita la luz de la inteligencia. Una u otra separadas sólo producen *ismos*.

Pasión sola — romanticismo.
Inteligencia sola — cubismo.

*

COMO el deporte para el cuerpo, la poesía es para el espíritu su ejercicio necesario.

Como para el cuerpo hay ejercicios perjudiciales, para el espíritu hay poesías perjudiciales.

*

SON distintas las condiciones que requiere un público para la pintura y para la literatura. Un analfabeta puede sentir el goce de la línea

y el color; el lector necesita —además de saber leer— un amplio vocabulario y la educación del juicio y de la atención para comprender ciertas relaciones y ciertos matices entre las ideas y el lenguaje.

*

EN la obra de arte, como en la tierra de los geólogos, encontramos diferentes capas superpuestas, diferentes épocas de experiencia sensible, cada una con su valor y su expresión particulares.

*

EN arte, la inteligencia no es un valor en sí. Puede estar al servicio de la mediocridad, de la maldad, de la fealdad, y hacerles un falso valor intelectual.

La crítica y el pensamiento lógico son, aparentemente, caminos para establecer el valor; pero frente al hecho artístico, vivo y complejo, son siempre unilaterales sus conclusiones.

*

LA verdad es, en materia de arte, lo que *es* en realidad y no en apariencia real, lo auténtico, lo que el artista comprueba por la experiencia con sus sentidos o sus sueños, cuando sus sentidos adquieren la mayor perfección y sus sueños el mayor contenido.

*

EN arte no hay más que dos formas de acción: diálogo y monólogo. El teatro y la novela pertenecen al diálogo. La poesía, como la música y la arquitectura, pertenecen exclusivamente al monólogo.

*

EL arte es una existencia que se impone por sí misma, que *es*, que *vive* con relativa extensión y sin dependencia de otra vida alguna.

*

EL ejercicio del arte es un ejercicio en profundidad, a diferencia del ejercicio de la vida, que es en superficie.

**UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32**

*

VIVIR profundamente es el arte de la vida.

*

LA musicalidad externa de la poesía depende de la musicalidad de cada idioma; pero a veces en la poesía se oye una musicalidad interior que pertenece a la poesía y que no pertenece a los idiomas.

*

LA poesía es entre las artes la menos ligada a un sentido en particular —el *ojo o el oído*—, porque es una síntesis de nuestros sentidos y, por esto, es el arte más intelectual.

*

NO son los conceptos, sino los sentidos —las sensaciones—, las fuentes del arte. El espíritu sería ajeno al hombre si careciésemos de la conciencia de nuestros sentidos, y si por su educación, su perfeccionamiento, no se lograran las nociones más espirituales; por ejemplo: en la música y en la poesía.

*

EN la vida, por lo general, las palabras no corresponden a los hechos ni a las intensiones; pero en la poesía las palabras *son* los hechos y las intenciones.

*

RESPIRAR es un maravilloso acto de magia que para el hombre nada significa voluntariamente. Como la poesía.

*

¿QUE significan, qué son las palabras? En la conversación, en la lectura de los periódicos, en nuestro monólogo interior, recibimos y prodigamos todos los días numerosas palabras sin objeto, sin sentido. Las

palabras de algunos libros y de algunos poemas que leemos, circulan como el aire, con gracia, con soltura; entran por un oído —por un ojo— y salen por el otro, como dice el proverbio. Pero existen otras palabras, las palabras-acto, cargadas de vida, generadoras de acción o de intención para la vida; las palabras mágicas para el arte de las palabras.

La música, la pintura, la arquitectura, son actos artísticos que no necesitan de la palabra para su expresión perdurable. Pero la poesía se sirve exclusivamente de la palabra, y para ser acto, puesto que sólo el acto vive y permanece, necesita de la palabra-acto, del verbo mágico.

Podríamos decir que el poeta es un creador de palabras mágicas, y que la única palabra de valor para la poesía *es aquella que nace como un acto del espíritu y, por su necesidad, de la vida misma del poeta,* del choque de su sentido poético con la realidad invisible, en crisis vital o en acto simplemente de belleza, pero de una necesidad viva, inútil y opulenta de belleza.

*

LA obra de arte es el aislamiento de la perfección.

*

EL arte que satisface las pasiones humanas cuenta con numerosos admiradores; puede ser de una técnica irreprochable, pero es inferior a aquel que sólo satisface las pasiones divinas.

*

EL artista que alcanza la Unidad ya no se mueve en el reino de los contrarios. Su arte es una síntesis en plenitud de la Belleza.

*

LOS clásicos y los románticos pertenecen a la vida, a sus pasiones o a su inteligencia. Pero hay otra clase de artistas: los místicos.

*

EL hombre es un animal económico para la economía; un animal biológico, sin individualidad alguna, para la medicina; pero para el arte es y será siempre el hombre un ser individual.

*

EN la poesía —en el arte, en general— lo duradero y persistente, lo atractivo y fecundo, es su *encanto*: la atracción misteriosa de una belleza que no sabemos bien en qué consiste, y que fuera de alguna otra validez de época, razón moral o contenido limitado y transitorio, subyuga la mente del espectador y le transmite el choque momerable de su encanto.

Es en la magia de todos sus elementos combinados, en profundidad sensible, experimentada, en donde encontramos el goce estético de la poesía.

*

LA música nos hace *sentir* sin discusión, dentro de su oscuridad, lo inefable de nuestro propio ser; la poesía nos ayuda a *decir* y a entender sin discusión, con la claridad relativa de sus medios intelectuales, el mundo oscuro de lo inefable de nuestro ser.

*

CHOPIN, o la consciencia del agua.

*

SI con materias ligeras construir materias pesadas es lo que puede definir a la pintura, con materias pesadas construir materias ligeras puede ser una definición para la arquitectura.

*

LA música y la poesía son expresiones *temporales*, corresponden a un orden de desarrollo espiritual en movimiento cuyas partes se van integrando unas a las otras, a diferencia de la arquitectura y la pintura, que son *espaciales* y contenidas de manera estática en un solo tiempo.

La música y la poesía tratan de explicarnos, cada una con sus propios medios, el fondo de nuestra razón de ser. Las artes plásticas entregan *el enigma*, sin explicaciones, a nuestra contemplación.

*

CUANDO el hombre se dé cuenta de la verdadera utilidad del arte y no lo desdeñe como inútil por serlo para sus negocios y sus pequeños conflictos; cuando se dé cuenta de que la materia exclusiva del arte son sus propios problemas interiores y profundos de los que depende su dicha o su infelicidad, habrá ganado mucho.

*

POR la poesía descubrimos golpes de luz en la sombra de nuestra conciencia. No importa que, como lectores, no les hallemos explicación posible.

*

EL gusto por la poesía es ya una liberación y un triunfo sobre la naturaleza humana.

*

TRATAR de entender el arte por una facultad psicológica distinta de su naturaleza, por el entendimiento práctico impreciso, pongo por caso, sería tanto como pretender llegar al entendimiento práctico impreciso y a su comprobación por métodos de sugerencia propiamente artísticos.

*

HAY edades en el hombre propicias para el descubrimiento y el goce de la poesía: la adolescencia y la vejez —el principio y el fin de la vida—. En la edad madura el erotismo mata cualquier intento de superación en la belleza. Es la edad típica de los versos humorísticos.

*

UN poema no es una demostración *a* más *b*, y la exégesis que cada lector puede establecer es variable y cambiante como su propia naturaleza. Desentrañar el contenido de cada verso es una labor crítica labo-

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

riosa, e inútil para aquellos que por sí mismos no puedan alcanzarla, como lo sería el explicar los diversos tonos que componen el color de cada una de las partes de un cuadro. Aceptemos, entonces, que la poesía se dirija al sentido poético que todos tenemos más o menos desarrollado, como la música se dirige, en general, a nuestro sentido musical y rítmico y la pintura al sentido plástico del color y las formas.

Pero habremos de saber distinguir con precisión y por medio del gusto —olfato de nuestra sensibilidad—, la poesía verdadera de la falsa poesía.

*

TODO buen lector de poesía es un iniciado que acabará por crear la suya propia. Es decir, todo buen lector de poesía es un poeta.

*

ENTONCES, ¿cuál será la buena poesía? Aquella que no me divierta, que no halague los falsos adornos de mi personalidad, que represente un triunfo sobre lo desconocido o una comprobación de mi verdadera naturaleza.

Aquella poesía que yo no comprenda a primera vista pero que me incite a desentrañarla, o que me hiera de tal modo que no pueda olvidar su milagro, en su conjunto o en un verso particular, es la buena poesía, siempre que no me empeñe en reconocerla nada más dentro de una escuela, una época o un autor.

*

UNO de los fines de la poesía es enriquecer la expresión de la lengua y por su medio la conciencia de la vida, embelleciéndolas. Sólo por excepción, en nuestro idioma, ingresa la poesía culta a la memoria del lenguaje y a la sangre del pueblo. Aceleremos, por todos los medios, la lenta evolución de nuestro idioma.

B. ORTIZ DE MONTELLANO.

EL NEOKANTISMO ANTE LA TRADICION FILOSOFICA MEXICANA

1. *Neokantianos, marxistas y positivistas mexicanos*

Contemplado desde fuera, el neokantismo mexicano presenta ciertas semejanzas con el marxismo y el positivismo que le precedieron en la cultura patria. Una semejanza es la oportunidad que los tres han tenido de intervenir oficialmente en los asuntos de la educación nacional. Respecto al positivismo, sabido es que el presidente Juárez, después del triunfo de la *república,* confía la organización de la enseñanza pública a los positivistas Gabino Barreda, Francisco y José Covarrubias, Pedro Contreras Elizarde, Ignacio Alvarado y Eulalio María Ortega, todos amigos y partidarios del mismo credo filosófico. La obra de este grupo fué la ley del 2 de diciembre de 1867, que impulsó una reforma de la educación desde la instrucción elemental y la preparatoria hasta la superior. En cuanto al marxismo, a nadie escapa el papel decisivo que jugó como orientador ideológico de la campaña educativa de 1934, emprendida por el presidente Cárdenas, y que culminó en una reforma del artículo 3º constitucional, que vino a sustituir el *principio laicista* de la enseñanza por una educación de *contenido socialista.* Las prerrogativas que el grupo marxista disfrutó durante el sexenio cardenista fueron tan visibles, que se hizo lugar común afirmar que la Secretaría de Educación se había convertido en un "territorio de la U. R. S. S." Por lo que toca al neokantismo, nadie ignora que el presidente Alemán, al iniciar su gobierno, concedió a los directores de este movimiento filosófico el privilegio de ocupar dos de los puestos más importantes de la Secretaría de Educación; nada menos que la enseñanza normal y la enseñanza superior y de investigación científica del país se pusieron bajo su dirección.

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

A la confianza oficial que han disfrutado los tres movimientos filosóficos se debe, sin duda, el interés que han puesto en los asuntos de la educación nacional, el cual se ha traducido en la creación de una literatura pedágógica, que quizá en otras condiciones no se hubiera producido. Trabajos como *La educación moral, La instrucción pública* y la célebre "carta" a Riva Palacio de Gabino Barreda, el *Tratado elemental de pedagogía* de Luis E. Ruiz y la *Historia de la educación nacional* de Ezequiel A. Chávez; como *La educación pública elemental en la ciudad de México durante el siglo XVIII* de Luis Chávez Orozco, *Educación científica y educación sinarquista* de Vicente Lombardo Toledano y *La reforma educacional en México* de Luis Sánchez Pontón; como *Fundamentos filosóficos de la escuela unificada* y la *Historia comparada de la educación en México* de Francisco Larroyo, son ejemplos de ese común interés que positivistas, marxistas y neokantianos han mostrado por la educación nacional, y una corroboración de las afinidades que estos movimientos filosóficos ofrecen.

Si se quiere hacer mas visibles estas afinidades, piénsese en los privilegios que los tres movimientos filosóficos han disfrutado de los titulares de la Secretaría de Educación. El subsidio anual que los neokantianos reciben del presupuesto de Educación para sostener su Círculo de Amigos de la Filosofía Crítica y la publicación de su "Gaceta Filosófica", pone de manifiesto las prerrogativas que la administración de Gual Vidal les ha concedido; como el subsidio que los marxistas y los positivistas recibían en su tiempo de la propia Secretaría de Educación, los primeros para sostener la Universidad Obrera y la revista "Futuro", y los segundos para publicar "La Libertad" y la "Revista Positiva", pone igualmente al descubierto los favores que esos grupos disfrutaron en su tiempo del poder oficial.

Otra semejanza que presenta esta trilogía de movimientos filosóficos, es su marcado interés por las ciencias positivas y su negación de toda posible metafísica. Francisco Larroyo, el representante del neokantismo de Baden en nuestro país, ha definido así esta actitud: "La metafísica tuvo su razón histórica de existir, como la alquimia en la Edad Media y la teoría del flogisto en el siglo XVIII. Pero así como ningún hombre de ciencia de nuestros días se propone buscar la piedra filosofal y la panacea de todos los males, resulta extraño que en el marco de la filosofía no se abandonen viejos problemas sin sentido y antiguas doc-

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

trinas carentes de prueba. ¿Qué razones pueden existir para que se reconozca un progreso evidente en los problemas y soluciones en todos los dominios del saber, y se permanezca fiel en la filosofía a las especulaciones de *Santo Tomás* y de *Eduardo von Hartmann*? Estas y otras reflexiones han impulsado a los filosófos críticos a llamar *epigonos* a los que defienden aún los problemas metafísicos. Epigonos, porque se considera que nacieron *después* de la época en que tuvo vigencia su manera de pensar." [1]

Guillermo Héctor Rodríguez, el representante del neokantismo de Marburgo en México, ha escrito sobre esto mismo lo siguiente: "De entre todas las actitudes humanas que conciben al mundo y estiman la vida, sólo es filosófica la de carácter científico: Ni la actitud del quidam en la trivialidad de la vida diaria, ni la del religioso, ni la del escéptico, ni la del nihilista, ni la del metafísico, son actitudes progresivamente filosóficas; todas representan un grado de relativa validez históricamente superada en y por los distintos momentos del progreso en el planteamiento y en la solución científicos de nuestros problemas." [2] "Sostener, como sostenemos, el *concepto inmanente de verdad* que es el único posible, implica la exclusión, de raíz, de toda metafísica... Independientemente de la *conciencia en General*, que es la conciencia lógica, el pensar científicamente válido, nada tiene valor científico; independientemente de las leyes de la lógica que hacen posibles la ciencias, no es posible construir ciencia alguna; por tanto, tampoco es posible la ciencia del *Ser en sí*, la metafísica. No hay más ser que el que es en y por las leyes de la lógica." [3]

Semejante manera de entender la especulación filosófica la tuvieron antes el marxismo y el positivismo mexicanos. Por lo que respecta al primero, Vicente Lombardo Toledano ha definido en estos términos su postura filosófica: "La metafísica es una disciplina que repudia el socialismo; no puede el socialismo, en consecuencia, sustentar una metafísica. El socialismo no cree en causas o factores fuera del mundo físico, del mundo material, no cree en el Universo del alma y de Dios y en el universo de la naturaleza; cree en la naturaleza como la suma total de

1 Francisco Larroyo. *La lógica de la ciencia*, pp. 36 y 37.

2 G. H. Rodríguez. "La Filosofía en México". Conferencia, 1948.

3 G. H. Rodríguez. *Ensayos polémicos sobre la escuela filosófica de Marburgo*, pp. 28 y 47.

**UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32**

todos los cuerpos —de las estrellas a los átomos, a los electrones, al éter—, que se hallan en un estado constante de interacción y de movimiento, cambiando sin cesar sus formas y cualidades y pasando de la una a la otra... El socialismo no cree en la división de materia orgánica y materia inorgánica, como cree la metafísica... y en apoyo del socialismo concurren todos los descubrimientos científicos de nuestra época." [4] Y por lo que se refiere al positivismo, Gabino Barreda, el introductor de esta doctrina en México, se expresaba así de los estudios metafísicos: "¡No se hace creíble que al cerrar el segundo tercio del siglo XIX, en el seno del Sexto Congreso Constitucional de México, después de expedidas las Leyes de Reforma y de extinguidas las comunidades religiosas, haya de verse uno forzado a defender la utilidad de las ciencias naturales en contraposición de la teología y de la metafísica...! Pero supuesto que es un hecho que hay todavía quien sostenga que la teología y la metafísica nos preparan mejor para la vida práctica y profesional, continuemos nuestra tarea de combatir contra la reacción escolástica disfrazada de progresista." [5]

Como se ve, los tres movimientos se han mostrado defensores de la ciencia y enemigos de la metafísica. El positivismo, en nombre de la ciencia, libró violentas batallas con la metafísica escolástica, idealista y romántica, que en su tiempo trataba de disputarle su hegemonía en la educación nacional. Esto mismo hizo el marxismo con la propia metafísica escolástica y con la intuicionista y espiritualista de su época. Cosa semejante ha hecho el neokantismo, provocando polémicas con la metafísica existencialista de nuestros días. Adviértase, sin embargo, que mientras positivistas y marxistas se mostraron radicales contra la metafísica escolástica, los neokantianos han tenido una cierta condescendencia con ella. Han provocado polémicas con los partidarios de la metafísica más novedosa, pero no han medido su método crítico con los representantes de la actual escolástica mexicana. Han condenado en sus libros la metafísica de la tradición, una metafísica muerta, que ya no tiene defensores en México, pero no han polemizado con la escolástica viva, renovada, que sí cuenta con exponentes en el país. Nadie desconoce la influencia que

4 V. Lombardo Toledano. *Escritos filosóficos*, p. 167. Editorial México Nuevo, 1937.

5 Gabino Barreda. "Instrucción pública". Artículo polémico en la "Revista Positiva". 1º de julio de 1901.

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

esta escolástica renovada ejerce hoy en nuestra vida cultural y política, y, sin embargo, el neokantismo le ha hecho la concesión de no combatirla. Tal concesión no deja de ser una actitud sospechosa de los neokantianos de México, máxime si se piensa en ciertos movimientos universitarios, en los que neokantianos y neotomistas han formado en la misma fila.

Hay, sin embargo, un rasgo importante que hace diferentes estas tres direcciones filosóficas, y es su actitud ante la evolución histórica mexicana. Los positivistas y los marxistas, no conformes con interesarse por el problema de la educación nacional, dirigieron sus "métodos" a toda la realidad mexicana, ensayando importantes interpretaciones filosóficas de nuestros movimientos sociales, esto es, produciendo interesantes ensayos de filosofía de la historia de México. La actitud de los neokantianos, en cambio, ha sido diferente. En la literatura producida por ellos no se encuentra un solo trabajo que intente lo que pudiera llamarse una *interpretación crítica* de la historia de México. Faltan en esa literatura ensayos equivalentes a la *Oración cívica* de Gabino Barreda, a la *Sociología de la Reforma* de Porfirio Parra, al *México hacia fines del virreynato español* de Gregorio Torres Quintero, a la *Historia de México* de Alfonso Teja Zabre o a la *Historia económica y social de México* de Luis Chávez Orozco. En esto los neokantianos resultan inferiores a sus antecesores los marxistas y los positivistas, y es mucho lo que tienen todavía que aprender de ellos. Apenas había transcurrido un año de haberse erigido el positivismo en doctrina oficial del gobierno mexicano, cuando Gabino Barreda ensayaba en la ciudad de Guanajuato una interpretación positivista de la historia de México. Y apenas habían transcurrido tres años de consumada la revolución rusa y de haber empezado a propagarse el marxismo en nuestro país, cuando Gregorio Torres Quintero intenta una interpretación materialista del virreynato español en la Nueva España. Veinte años tiene ya el neokantismo en México, y todavía no ha sido capaz de esbozar siquiera el más breve ensayo de interpretación *idealista-crítica* de la historia de México. ¿Qué plan de ideas universales y de aspiraciones humanistas lleva en sus entrañas el proceso de la historia mexicana, por cuya realización debe trabajar un estado de cultura? ¿Es posible una *interpretación idealista-crítica* de la historia de México, que permita descubrir el sentido de nuestra evolución histórica y ampliar la visión de nuestro futuro nacional?

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

¿Cómo interpretaría esa *concepción idealista crítica* sucesos como la Conquista, la Colonia, la Independencia, la Reforma, la Revolución de 1910 y nuestra época post-revolucionaria? He aquí problemas de filosofía de la historia mexicana que los neokantianos ni siquiera se han planteado, circunstancia que los hace inferiores a nuestros positivistas y marxistas.

Lo curioso de todo esto es que los tres movimientos filosóficos han transcurrido en la historia de nuestra cultura sin ninguna articulación consciente. El marxismo desconoció el antecedente del positivismo, y el neokantismo ha pasado por alto los antecedentes del marxismo y del positivismo, no sólo en lo que estos movimientos tienen de científico y antimetafísico, sino en lo que representan de rica experiencia histórica nuestra. Ensayos como los que hicieron en Alemania Franz Staudinger y Karl Vorländer para unir el marxismo con la filosofía crítica, como los de Eduardo Bernstein y Max Adler para lograr una fundamentación del marxismo mediante el método crítico de Kant, o como los de Ludwig Woltmann encaminados a construir una síntesis de Kant, Marx y Darwin, son algo que no se ha hecho en México, lo que pone de manifiesto la falta de continuidad histórica en la *tendencia científica y antimetafísica* de la filosofía que en nuestro país representan estos movimientos. Al hacer su aparición en la cultura mexicana, el neokantismo debió revisar con su *método crítico* los supuestos científicos y antimetafísicos en que descansaban sus antecesores los marxistas y los positivistas, y mostrar que el punto de vista científico y antimetafísico del neokantismo superaba al de aquellos movimientos filosóficos. Solo así, mediante esta previa actitud crítica, el neokantismo tenía derecho a calificarse de Mexicano y de presentarse como la etapa superada del espíritu científico y antimetafísico de nuestra tradición filosófica. Pero al neokantismo mexicano, tan celoso de su método crítico, le faltó, para merecer con propiedad el epíteto de "mexicano", esta previa tarea crítica. Por esto la presencia del neokantismo en la cultura nacional no puede explicarse como el resultado de una evolución que la inteligencia mexicana hubiera recorrido, desde la segunda mitad del siglo pasado hasta nuestros días, a través de las fases positivista y marxista, hasta llegar a la neokantiana. El neokantismo existe en México, pero fuera de la tradición científica y antimetafísica que tan hondamente caló las entrañas de la cultura patria en la segunda mitad del siglo pasado y en las

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

primeras décadas de éste, es decir, existe, pero sin conexión con aquel *factum* de la cultura mexicana que es su antecedente.

2. *El neokantismo y la tradición kantiana en México*

Si la aparición del neokantismo mexicano en el escenario de la cultura patria no puede explicarse como el despliegue del *espíritu científico y antimetafísico* de nuestro pasado cultural, veamos si su presencia puede entenderse como el desenvolvimiento natural del *espíritu crítico*, cuyos latidos se vienen dejando sentir en nuestra patria desde hace un siglo.

En México la filosofía de Kant ha tenido admiradores y cultivadores entusiastas desde hace un siglo. Los llamados "precursores" de Kant, con excepción de David Hume, fueron conocidos ya por las minorías cultas de la Nueva España desde la segunda mitad del siglo XVIII. Varios libros de Cristian Wolff, de Guillermo Leibniz, de Isaac Newton y de Juan Jacobo Rousseau son denunciados en algunos edictos del Tribunal del Santo Oficio Mexicano, por esparcirse en ellos máximas que inducen al deísmo y al ateísmo. [6] Nuestros humanistas de la segunda mitad del siglo XVIII enseñan las doctrinas de Leibniz y Newton en los colegios de la Compañía que funcionan en la capital de la Nueva España y en las provincias de Puebla, Oaxaca, Querétaro, Valladolid, Guadalajara, Mérida, Guanajuato y Zacatecas. [7] La presencia de estos precursores de Kant es sobre todo notoria en Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos. Leibniz, Wolff y Newton son citados muchas veces en diferentes lugares de sus *Elementa recentioris philosophiae*, y Rousseau es el espíritu que alienta sus *Errores del entendimiento humano*. [8]

Después de consumada nuestra Independencia y de haberse normalizado la actividad cultural en nuestras universidades y colegios, estos filósofos precursores de Kant vuelven a ser cultivados y el propio Kant

6 Véase el libro de Monalisa Lina Pérez-Marchand, *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México*. El Colegio de México, 1945.

7 Información amplia sobre este asunto en la obra de Bernabé Navarro, *La influencia de la filosofía moderna en México*. Colegio de México, 1947.

8 En el trabajo de Victoria Junco Posada, *Algunas aportaciones al estudio de Gamarra o el eclecticismo en México* (1944) y en los *Tratados* de Juan Benito Díaz de Gamarra (prólogo y selección de José Gaos, 1946), podrá comprobarse la influencia de estos precursores de Kant en la obra de Gamarra.

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

empieza a ser leído y enseñado entre nosotros. En 1853, el sabio español don Andrés Manuel del Río introduce en México la primera obra de filosofía kantiana, que es la *Lógica y metafísica de Kant* escrita en alemán por Faesche y Pölitz, y que es utilizada por el padre Farnasio para explicar sus cursos de Lógica y Metafísica en el Seminario de la Diócesis del Estado de Durango.[9] El doctor Basilio Arrillaga y Balcárcel, provincial de los jesuítas, redacta en 1847, en el periódico "El Católico", el primer artículo sobre Kant, cuya finalidad es mostrar a los católicos mexicanos que la filosofía de Kant arruina las "pruebas ordinarias de la vida futura y la existencia de Dios".[10] Por los años de 1848 a 1852, el licenciado Antonio María Vizcaíno, catedrático del Nacional Colegio de San Gregorio, enseña algunas de las ideas de la filosofía de Kant, confesando públicamente su admiración por esta filosofía en un discurso que pronuncia ante las autoridades, profesores y alumnos de aquel plantel, y en el que presenta a Kant como un segundo Sócrates "que ha preparado un rico porvenir a la metafísica".[11] Por estos mismos años, en 1851, un estudiante llamado Bartolomé Boves, después de recibir su grado de bachiller en filosofía, dice en el claustro de la Nacional y Pontificia Universidad de México un discurso en el que presenta a Kant como el "gran genio", como la "extraordinaria capacidad" de los tiempos modernos, en la que hay que buscar "luz cuando la filosofía de los antiguos nos deje en la obscuridad".[12] En el mes de agosto del mismo año, una revista católica, "El Espectador de México", comenta este discurso, señalando el peligro que representa para los "fundamentos de la religión católica" el que se pongan los libros de Kant en manos de la juventud, ya que su filosofía ofrece únicamente "nuevas sutilezas", "nuevas confusiones", "mayores oscuridades", "errores olvidados ya en Europa", y encierra la "gran llaga" del protestantismo, del ateísmo y de la incredulidad, "que está en franca oposición con los fundamentos de la religión católica".[13] Otro periódico, "El Universal", reproduce el discurso de Boves

9 Consúltese el periódico "El Siglo Diecinueve". Nº 45. 1843.

10 "El Católico". Tomo 3, 1847.

11 Antonio María Vizcaíno. Discurso pronunciado el 7 de noviembre de 1852 en el Nacional Colegio de San Gregorio.

12 El texto del discurso del estudiante Boves puede consultarse en "La Voz de la Religión", mes de julio de 1851, o en *Apuntaciones históricas sobre la filosofía en México* de E. Valverde Téllez.

13 "El Espectador de México". Tomo II, agosto de 1851.

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

y hace la defensa de la filosofía de Kant, recomendando su estudio en nuestro país y afirmando que esa filosofía tiene puntos comunes con el cristianismo. En respuesta, "El Espectador de México" publica otro artículo titulado "La filosofía alemana", en el que se hace una exposición de la filosofía de Kant y de sus discípulos, concluyendo que la *Crítica de la razón pura* no hizo mas que "dar forma filosófica a la doctrina teológica de Lutero y demás reformadores protestantes".[14]

En medio de estas discusiones sobre la filosofía de Kant, en las que intervienen "liberales" y "católicos", llega el triunfo de la Reforma y con él se inicia la era del positivismo mexicano. A lo largo de ella, corre paralela la difusión entre nosotros del positivismo de Comte, Spencer, Stuart Mill y Littré, y del idealismo alemán que va de Kant a Hegel. Lectores entusiastas de los filósofos alemanes son en estos años don Ignacio Ramírez, "el Nigromante", quien deja en su artículo "Los estudios metafísicos", un testimonio de sus lecturas sobre Kant,[15] y don Ignacio Manuel Altamirano, que en su cátedra de Historia de la Filosofía de la Escuela de Jurisprudencia, enseña los sistemas de Kant, Fichte, Schelling y Hegel.[16] En 1875, don José María del Castillo Velasco traduce al español la *Lógica o ciencia del conocimiento* de G. Tiberghien, texto con el que cinco años más tarde se pretende reemplazar la *Lógica* de Alejandro Baín. Las pretensiones de sustituir la Lógica positivista de Baín por la *Lógica* krausista de Tiberghien en la Escuela Nacional Preparatoria, abren una discusión sobre la filosofía alemana y la filosofía positivista, que se prolonga hasta fines del siglo pasado. El periódico "La República", de Ignacio Manuel Altamirano, toma la defensa de la filosofía alemana, y "La Libertad", de Justo Sierra, la del positivismo. Hilario S. Gabilondo, un articulista de "La República", defiende la filosofía alemana desde Kant hasta Krause, asegurando que está mas conforme con el principio de libertad de enseñanza de la *Constitución de 1857* que las doctrinas del positivismo. Los positivistas Leopoldo Zamora y Jorge Hammeken y Mexía, plantean en "La Libertad" el problema: "¿Es cierto que la filosofía alemana es favorable al catolicismo?", resolviendo

14 "El Espectador de México". Septiembre de 1851.

15 Ignacio Ramírez. *Obras completas*. Editorial Nacional, S. A., 1947.

16 El Presidente Miguel Lerdo de Tejada, por decreto del 18 de octubre de 1880, crea la cátedra de Historia de la Filosofía en la Escuela de Jurisprudencia, designando como titular a don Ignacio Manuel Altamirano.

que ni en Kant, ni Fichte, ni en Schelling, ni en Hegel, ni en Krause, "resulta el catolicismo muy bien librado".[17] En la lucha contra el positivismo mexicano que don José María Vigil emprende en 1882, con la publicación de su "Revista Filosófica" y en sus polémicas con Porfirio Parra y con Luis E. Ruiz, utiliza la filosofía de Kant para fundamentar sus críticas y dar fuerza a su argumentación. En 1884, en su *Ensayo sobre una clasificación de las ciencias,* don Ramón Manterola intenta la conciliación del positivismo y la metafísica, eligiendo como principio conciliador la *razón pura* de Kant, que "todo lo llama ante su tribunal, inclusive a ella misma". En su libro *La belleza y el arte. Nociones de estética,* Diego Vaz se inspira en Kant para componer los capítulos sobre la "Definición de la belleza" y sobre la "Diferenciación de lo bello y lo sublime".[18] En el Ateneo de la Juventud, la lectura de la *Crítica de la razón pura* sirve al grupo de jóvenes talentosos formado por Antonio Caso, Pedro Henríquez Ureña, José Vasconcelos, Alfonso Reyes y Martín Luis Guzmán, para despertarse del "sueño dogmático" del positivismo en que habían sido educados.[19]

En lo que va del siglo, Kant es la sabia que más circula por el árbol de nuestra cultura patria. En las dos ramas más vigorosas de este árbol, que son Antonio Caso y José Vasconcelos, la influencia kantiana es manifiesta. En su campaña antipositivista emprendida en 1909 desde su cátedra de la Escuela Nacional Preparatoria, Caso hecha mano de la *Crítica de la razón pura* de Kant oponiéndola al *Curso de filosofía positiva* de Comte y sus discípulos. En su polémica de 1936 con Alfonso Junco, Caso utiliza las reflexiones de la *Analítica trascendental* para invalidar los llamados argumentos teleológicos sobre la existencia de Dios, haciendo ver que ésta no se puede demostrar por silogismos necesarios como pretende la filosofía tomista. En 1937, al polemizar con Guillermo Héctor Rodríguez sobre la escuela filosófica de Marburgo, Caso se apoya en el propio Kant para hacer ver que los filósofos marburguenses, Cohen y Natorp, "no son, en verdad, kantianos, sino corruptores del kantismo; lo seleccionan arbitrariamente". Kant está asimismo presente en varios

17 "La Libertad". 8 y 16 de octubre de 1880.

18 Diego Baz. *La belleza y el arte. Nociones de estética.* Prólogo de José M. Vigil. México, 1905.

19 Antonio Caso. "Kant en Argentina y en México". Artículo en "El Universal" del 17 de febrero de 1939.

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

lugares de *La existencia como economía, como desinterés y como caridad,* especialmente en los capítulos que se refieren a "Los valores estéticos" y al "Ensayo sobre la fe". [20] Kant contribuye también con un aporte respetable a la construcción del sistema filosófico de José Vasconcelos. Gran parte de su *teoría del conocimiento,* que es la médula del *monismo estético,* está calcada de la doctrina kantiana. En su concepción sobre el "conocimiento sensible", Vasconcelos no hace sino reproducir la teoría de la *sensibilidad* propuesta en la *Estética trascendental.* Y al hablar del "conocimiento intelectual", adopta plenamente la concepción kantiana de las categorías formales, de tal manera que la inteligencia vasconcelista resulta ser el intelecto kantiano. Sólo al definir el "conocimiento emocional", Vasconcelos abandona la senda trazada por Kant en la *Crítica de la razón pura* para seguir a Plotino, afirmando que el *noumeno* no es incognoscible, pues la emoción posee su clave: "De igual suerte que por la inteligencia se llega a la síntesis de los fenómenos, por la emoción se alcanza la síntesis de los noumenos." Además, una parte muy respetable de la teoría vasconcelista sobre la emoción estética está igualmente inspirada en la *Crítica del juicio* de Kant. Para Vasconcelos, el sentimiento estético es una especie de juicio sintético *a priori.* "El contenido o elemento material, lo integra la sensación placentera o dolorosa con su tonalidad emocional; la categoría o elemento formal, es el *a priori* estético. De la fusión de la materia y de la forma, resulta el sentimiento estético." [21]

Esta es, sinópticamente trazada, la tradición del pensamiento kantiano que nuestra cultura patria lleva en sus entrañas. Semejante tradición, claro está, no es el resultado de un estudio emprendido directamente de las obras originales del pensador de Könisberg. Con excepción de los filósofos del Ateneo, que sí establecieron contacto directo con la *Crítica de la razón pura,* el resto de ese pasado kantiano fué haciéndose con las noticias que nos fueron llegando de Francia y de España a través de los manuales de Cousin, Youffroy, Geruzes y Balmes, de la lectura de las traducciones francesas, por cierto no muy correctas, de las obras principales de Kant hechas por Tissot y Barni, y de las traducciones

20 Capítulos VI y IX, respectivamente, de *La existencia como economía, como desinterés y como caridad.* Ediciones de la Secretaría de Educación. México, 1943.

21 José Sánchez Villaseñor. *El sistema filosófico de Vasconcelos.* México, 1939.

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

castellanas de Gabino Lizárraga, Alejo García Moreno, Juan Ruvira, Juan Uña y José del Perojo y Figueras. Pero aunque de fuentes indirectas, es un hecho que existe en México un patrimonio de ideas kantianas, que, por haberlo asimilado la inteligencia mexicana, forma parte de nuestro ser cultural. Es este pasado de ideas kantianas, cuya edad alcanza el siglo, lo que debe entenderse por tradición del kantismo en México.

Creo que esta tradición kantiana puede ser correctamente calificada de "mexicana", por cuanto representa el conjunto de relaciones que nuestros intelectuales han tenido desde México con las ideas de Kant. No se trata de relaciones de tipo especulativo estrictamente kantiano, en las que aparezca fijado plenamente el auténtico sentido de la letra kantiana, sino de relaciones de tipo histórico que han permitido a nuestros intelectuales seleccionar determinadas ideas kantianas y articularlas en la cultura del país. Son relaciones en las que aparecen fijas las diversas maneras como la inteligencia mexicana ha vivido ciertas ideas de Kant y las ha hecho funcionar en determinadas circunstancias de nuestra vida social. Esto hace de nuestra tradición kantiana un hecho vivo y no un simple pasado ilustre. No hallará de seguro, quien investigue esta tradición kantiana nuestra, la ideología que Kant formalmente pensó, pero en cambio encontrará algo más fértil: las ideas kantianas hechas sangre y carne en el torrente de nuestra historia política.

Ahora bien, si se revisa toda la literatura producida por el neokantismo mexicano y se conversa con los partidarios de este movimiento filosófico, se encontrará que esta tradición kantiana no es mencionada por ninguna parte, y que los neokantianos ignoran que tras de ellos existe todo un siglo de pensamiento crítico. No saben que las doctrinas de los "precursores" de Kant —Leibniz, Newton, Wolff y Rousseau— fueron bien asimiladas por nuestros humanistas del siglo XVIII y utilizadas por ellos para combatir la escolástica decadente y edificar todo el *eclecticismo* del XVIII mexicano, que constituye uno de los movimientos filosóficos más originales de nuestra cultura patria, ya que es completamente distinto del *eclecticismo pagano* de Cicerón, del *eclecticismo alejandrino* de Potamón y Lactancio y del *eclecticismo moderno* de Víctor Cousin. Ignoran también que, a partir de la tercera década del siglo pasado, cuando Kant empieza a ser conocido por los mexicanos, nuestros "liberales" utilizan la filosofía de Kant como instrumento de lucha política para dominar a los "conservadores" y combatir a la Iglesia Católica, y que no

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

sólo la filosofía de la *Enciclopedia,* sino también la filosofía del *a priori,* influye en la gran hazaña liberal que culmina en la *Constitución del 57.* Ignoran asimismo que durante la *Dictadura porfirista,* la filosofía de Kant permitió a los liberales más cultos apartarse tanto de los excesos cientificistas del positivismo como del abuso dogmático de la escolástica. Ignoran, en fin, que la filosofía de Kant es el cimiento de la producción filosófica de más prestigio en el México actual. Y si ignoran todo esto, ¿cómo pueden llamarse *neokantianos de México*? Es posible que merezcan el título de "neokantianos" —esto se verá al analizar su producción filosófica—, pero en todo caso no hacen honor a lo "de México", toda vez que no han sabido articular su movimiento con la tradición de un siglo de filosofía crítica que circula por el corazón de la cultura patria.

Por todo esto, la aparición del neokantismo llamado mexicano en el marco de la cultura nacional, no puede explicarse tampoco como la etapa superada y consciente de ese *espíritu crítico mexicano* que en forma balbuciente empieza a manifestarse en la segunda mitad del XVIII y corre con ansias de expresión por todo el XIX, hasta llegar a nuestros días, sin haber sido advertido por los importadores de esta filosofía. Cuando el neokantismo comenzó a importarse a nuestro país, no se pensó en vincularlo con nuestra tradición kantiana; no se advirtió que una relación con ella podría ser benéfica para la nueva dirección filosófica que se pretendía introducir, ya que el contacto con esa tradición cultural afín, podría imprimir al pensamiento crítico modalidades y matices que, andando el tiempo, podrían engendrar grandes y valiosas sorpresas ideológicas. Nada de esto se consideró, y por eso el neokantismo existe en el ambiente cultural mexicano sin estar vinculado a la tradición kantiana que hay en México, sin ser la etapa superada y consciente de la dirección de nuestro pensamiento crítico. La relación del neokantismo con nuestra tradición kantiana es *estática* y no *dialéctica.* No existe entre "nuestro" kantismo y "nuestro" neokantismo algo que pudiera llamarse *interacción,* influencia recíproca.

3. *La enseñanza oral del maestro Caso y el neokantismo mexicano*

Ya que la presencia del neokantismo en la cultura patria no puede explicarse como una fase del desarrollo de nuestra inteligencia cientí-

fica, antimetafísica y crítica, veamos si es posible explicarla por el influjo de la acción docente del maestro Caso, que fué en México el expositor más brillante de las direcciones filosóficas de la Francia y de la Alemania de nuestro siglo.

Desde su ingreso en la cátedra universitaria, Antonio Caso fué para los mexicanos un *microcosmos* en el sentido que Scheler asigna a este término. El mundo grande de la cultura universal logró condensarse y resumirse en su recia personalidad y convertirse en un microcosmos. En este pequeño mundo, edificado con amor heroico y desinteresado, la filosofía fué en México siempre llama viva. En su seno se sumergieron todos los que alguna vez sintieron la inquietud del conocimiento, el anhelo insaciable del saber, el amor a la sabiduría.

El microcosmos de Caso estuvo formado, más que por sus libros y sus artículos, por sus lecciones en la cátedra y su peculiar forma de enseñar, en la que estuvieron involucrados no sólo los asuntos o temas que enseñó, sino las actitudes espirituales, las reacciones psicológicas, las vivencias, la expresión, los ademanes, la elocuencia y el silencio. Fué la cátedra el auténtico y verdadero microcosmos de Caso. En este pequeño mundo cultural se movió como una *naturaleza donjuanesca,* parecida al Nietzsche que nos pinta Stefan Zweig. Para este don Juan de la cátedra, los sistemas filosóficos fueron como mozas vírgenes a quienes había que seducir hasta arrebatarles su virginidad. A diferencia de Nietzsche, que violaba la verdad y el conocimiento en el monólogo de su soledad privada, Caso realizaba sus faenas de voluptuosidad intelectual ante el público de su cátedra, en pleno foro de su microcosmos. Desde ahí lo vimos actuar como un gran amador que sabía gozar de los encantos de la seducción filosófica, y hacernos gozar a sus oyentes con la formidable técnica del profesional en las lides amorosas. Al igual que los grandes seductores, Caso no hizo de un sistema filosófico una esposa a quien se promete fidelidad eterna. Todos le atrajeron con el mismo interés erótico al exponerlos ante su auditorio; pero ninguno logró detenerlo y atraparlo en sus redes voluptuosas. Apenas una doctrina era vivida por él en la cátedra, perdía todo su encanto. Como don Juan que buscaba a la "*mujer* en las mujeres", Caso buscó la *filosofía* en las filosofías. Esta es una de las razones por las que Caso no profesó un determinado sistema filosófico, sino que prefirió vivir, como ha dicho Samuel Ramos, "vistiendo el traje de todos los filósofos". Sus relaciones con la filosofía fueron poligá-

micas y no monogámicas. Así vivió en su microcosmos hasta la muerte; vivió, según su propia confesión: "no con las masas ni con las misas, sino sólo con las mozas y las musas".

En este microcosmos fueron expuestas y vividas las doctrinas de los filósofos más representativos de las grandes épocas de la cultura universal: Sócrates, Platón y Aristóteles, San Agustín y Santo Tomás, Descartes y Spinoza, Hobbes, Locke y Leibniz, Berkeley, Hume y Rousseau, Kant y Fichte, Schelling y Hegel, Schopenhauer y Nietzsche, Stirner y Marx, Comte y Spencer, Boutroux, Bergson y James, Husserl y Scheller, desfilaron por este microcosmos reanimados por el aliento de su palabra. ¡Excepción rara! Sólo los filósofos neokantianos de las escuelas de Baden y de Marburgo no fueron matizados con su emoción interior, con la elegancia de su expresión, con la honestidad y rectitud de su pensar, con su ademán artístico, con su gesto impregnado de vida. Todo hace suponer que el neokantismo no era el tipo de moza filosófica preferido por Antonio Caso. No tuvo el neokantismo encantos filosóficos suficientes para suscitar en este don Juan de la cátedra una aventura filosófica. Caso fué indiferente a la altivez y arrogancia de las mozas filosóficas de Baden y de Marburgo. Por eso el neokantismo mexicano carece de ese sabor *casista*, tan impregnado de emoción humana, que caracteriza a todos los sistemas filosóficos que fueron enseñados en su cátedra.

En efecto, si se examinan los libros y los cursos que explicó en cátedra, no se encontrará una sola exposición de los filosófos neokantianos. En su *Historia y antología del pensamiento filosófico*, aparecida en 1926, expone en diecisiete capítulos toda la evolución de las ideas filosóficas de Occidente, destinando dos de éstos, el XI y el XIV, a la filosofía de Kant, por la que muestra una gran simpatía, pero no se ocupa del neokantismo. Sólo al comienzo del capítulo XII, al hablar de Fichte, Schelling y Hegel, hace una mención del "agnosticismo neo-kantiano", que imploró al mediar el siglo pasado un "¡Volvamos a Kant!"

Es muy posible que el maestro Caso, bien informado del pensamiento francés, todavía en ese año de 1926 no hubiera fijado seriamente su atención en las nuevas corrientes de la filosofía alemana, que apenas empezaban a darse a conocer en los países de lengua española por la acción editorial de la "Revista de Occidente". A este respecto es significativo el testimonio de Samuel Ramos, quien en su ensayo "Antonio Caso", publicado en la revista "Ulises" en 1927, reprocha al maestro haber *per-*

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

dido la aptitud a la renovación: "Ha publicado hasta la fecha doce libros. Sin embargo, parece que dijo todo lo que tenía que decir hace diez años, porque desde entonces ni sus cursos ni sus libros nos traen ninguna novedad. El ha sido muy dueño de ignorar todo lo que se ha pensado después de Bergson, Croce, Boutroux y James." [22]

Más significativa es la respuesta que Caso da a esta objeción en su opúsculo *Ramos y yo* [23] publicado en ese mismo año de 1927. "Sirviéndome —dice— del índice del flamante libro de Augusto Messer, sobre la *Filosofía actual,* hallo que he explicado en México "el activismo de Eucken, desde 1915"; "a partir de mi regreso del primer viaje a la América del Sur, en 1922, suelo exponer las ideas de Spengler"; "mi libro sobre *El concepto de la historia universal,* es, puntualmente, una orientación de la filosofía en el sentido de la ciencia cultural. Compárense las ideas de Rickert y de Windelband con los conceptos ahí vertidos." Adviértase que Caso no dice que ha enseñado las doctrinas de Ricket y de Windelband, sino simplemente que se comparen las ideas de estos pensadores con los conceptos vertidos en su libro.

Por los testimonios de Ramos y Caso, parece deducirse que, hasta 1927, el maestro no había enseñado a los filósofos de Marburgo y Baden. Si se revisan los programas de sus cursos profesados durante los años de 27 a 31, es fácil cerciorarse de que en ninguno de ellos figuran los filósofos neokantianos. Sólo en 1930 Caso explica en la Facultad de Filosofía y Letras un curso sobre el "idealismo alemán (Fichte, Schelling y Hegel)", pero no figura en el programa formulado ninguno de los filósofos de las escuelas neokantianas. Es posible que la explicación de estos idealistas haya influído en los asistentes de Caso, al grado de poderlos llevar al estudio y conocimiento de los filósofos neokantianos. En todo caso, la acción del maestro como promotor del neokantismo en México fué tardía, porque, como se verá, ya dos años antes habían surgido en los estudiantes de la cátedra de Epistemología Analítica de la Facultad de Filosofía, las primeras manifestaciones del neokantismo. Lo cierto es que Caso no se ocupó de enseñar en su cátedra el neokantismo.

La explicación de por qué Caso, hombre que se preciaba de hallarse siempre "al corriente del pensamiento universal", no había explicado

22 S. Ramos. "Antonio Caso". Revista "Ulises". Nos. de mayo y junio, 1927.
23 Antonio Caso. *Ramos y yo.* Editorial "Cultura". México, 1927.

**UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32**

todavía en el año de 1927 en sus cursos a los filósofos de las direcciones neokantianas, hay que buscarla no en su falta de información de las doctrinas de estos filósofos, sino más bien en la carencia de simpatía intelectual por las ideas profesadas por ellos. De esto habla claramente su libro *El concepto de la historia universal y la filosofía de los valores*, publicado en 1933. En el capítulo VI, titulado "La Historia como ciencia cultural", Caso expone las concepciones de Windelband y de Rickert sobre la historia, oponiéndoles un dilema. "Es indudable —escribe— que si la concepción de la historia que analizamos se acepta, la historia se contrae definitivamente a lo humano y cultural, y deja fuera de su campo a la naturaleza; porque los valores no pueden darse en la naturaleza, sino, exclusivamente, en la cultura.

"Si así fuere, *no es posible ya una historia universal*, sino solamente una historia de la humanidad o de la cultura, ya que el hombre, en su acción, es el solo ser que *capta* los valores. Pero esta opinión está en palmaria contradicción con la realidad del desarrollo de las investigaciones científicas: porque, al lado de la historia de la cultura, se viene elaborando la historia del Universo, de los mundos, del planeta que habitamos, de las especies minerales, vegetales y animales, así como la del hombre mismo como producto de la evolución de la vida universal.

"Puede oponerse, por tanto, un dilema a la teoría de Windelband y de Rickert: o la historia es universal, y entonces no es ciencia de valores, porque los valores son exclusivos de la cultura y no de la naturaleza; o no es universal, y entonces no se explica cómo puede ser ciencia, porque carece del asiento universal de los valores que la organizan en la esfera cultural. O sea, si la historia es universal, no puede ser ciencia; y si es ciencia, no puede ser universal. ¡Curioso ejemplo de una pretendida ciencia que halla còmo estorbo para *su* universalidad, el propio carácter de universalidad!" [25]

Sea que el maestro Caso no estuviera suficientemente informado de las corrientes neokantianas o que no haya simpatizado con ellas, como es lo más correcto suponer, lo cierto es que en su cátedra no enseñó nunca las doctrinas de los filósofos de Marburgo y de Baden, lo que revela que el neokantismo mexicano no salió de sus cursos. ¿Cómo se explica entonces la aparición de esta corriente filosófica en la cultura nacional?

25 Antonio Caso. *El concepto de la historia universal y la filosofía de los valores*, pp. 89 y 90. Ediciones Botas. México, 1933.

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. XVI. núm. 32

4. *Los orígenes históricos del neokantismo mexicano*

En el año de 1926, después de haber vivido en Alemania siete años estudiando en las universidades de Baden, Tubinga y Stuttgart, el ingeniero Adalberto García de Mendoza regresa a México. Durante aquellos años había seguido cursos con Rickert, Windelband, Cassirer, Natorp, Husserl, Scheler, Hartmann y Heidegger, de modo es que su formación filosófica se había hecho en contacto con la fenomenología, el neokantismo, el existencialismo y la axiología, doctrinas que por entonces eran poco conocidas entre nosotros. García de Mendoza trajo consigo una riquísima bibliografía alemana y una copiosa iconografía de los filósofos contemporáneos de mayor significación en Alemania. En los estantes de su magnífica biblioteca, compuesta de unos cuarenta mil volúmenes, se guardan las obras y la galería de los filósofos de la Alemania contemporánea que entonces introdujo en México. Allí se pueden ver en su idioma original las obras completas de Kant, Cohen, Natorp, Rickert, Windelband, Cassirer, Scheler, Husserl, Hartmann y Heidegger, así como los autógrafos de estos filósofos.

Al año siguiente de su llegada, en 1927, inicia un curso de Lógica en la Escuela Nacional Preparatoria, y otros de Metafísica, Epistemología analítica y Fenomenología en la Facultad de Filosofía y Letras, con los cuales se introdujeron en la Universidad las nuevas direcciones de la filosofía alemana. Quien revise los programas de estas asignaturas, correspondientes a los años de 1928 a 1933, puede cerciorarse de que García de Mendoza enseñó a sus alumnos de entonces el neokantismo de Baden y de Marburgo, la fenomenología de Husserl y el existencialismo de Heidegger. En sus programas figuran temas como estos: "El emanatismo de las categorías en la Escuela de Marburgo", "La teoría del valor en la Escuela de Baden. Windelband y Rickert", "Herbart y el neokantismo", "La lógica pura en Cohen y en Husserl", "Fuentes de la fenomenología", "El método fenomenológico", "Estudios fenomenológicos", "Epocas de la fenomenología", "Problemas de la fenomenología", "Max Scheler y la teoría fenomenológica de los valores", "La sociología del conocimiento en Max Scheler", "La filosofía social de Max Scheler", "La filosofía religiosa en Max Scheler", "La teoría de la persona en Max Scheler", "La obra de Martín Heidegger y la nueva fenomenología", "Análisis de la teoría de Heidegger", "El existencialismo y la filo-

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

sofía de los valores en la obra de Heidegger", "Crítica de la fenomenología de Heidegger", etc.[26] Además, en su libro *La dirección racionalista ontológica en la epistemología*, publicado en 1928, y en su *Manual de lógica*, aparecido en 1932, están tratadas estas direcciones filosóficas alemanas y consignada una bibliografía referente a cada uno de los representantes de ellas. Lo que revela que es el primer animador de la filosofía alemana contemporánea en nuestra Universidad, y quien comienza a enseñar en México las teorías de los filósofos de Marburgo y de Baden. En aquellos cursos, que van de 1927 a 1933, está la génesis del neokantismo mexicano.

Un fiel reflejo de lo que entonces enseñó García de Mendoza en sus cátedras, es la colección de 180 volúmenes debidamente empastados, en los que se conservan todas las "tesis" de exámenes semestrales de sus alumnos de la Facultad de Filosofía y Letras y de la Escuela Nacional Preparatoria. En esas tesis se denuncian las enseñanzas sobre la fenomenología, el neokantismo y el existencialismo que en aquellos años impartía el joven maestro a sus alumnos. Por lo que se refiere al idealismo crítico, hay en esa valiosa colección algunas tesis en las que se aprecia bien clara esta dirección filosófica, y en las que se pueden ver las primeras señales del neokantismo en México.

En 1928, Francisco Luna Arroyo, alumno del maestro García de Mendoza en la cátedra de Epistemología analítica, presenta una tesis de examen semestral titulada *El formalismo de Stammler en el método de la sociología*, en la que se encuentra ya una profesión de fe neokantiana. Al comienzo de su trabajo, dice Luna Arroyo que es preciso hacer algunas consideraciones generales "sobre el estudio lógico del método, para recalcar cuál es el lugar que le corresponde a este importantísimo problema cuya resolución aún parece estar prendida a la potente cúpula ideológica del filósofo magistral de Königsberg, para conquista triunfal de los agudos Stammler y de los profundos Rickert, a la par que para la pléyade de los enormes neokantianos".

A continuación escribe Luna Arroyo: "A la aserción clásica, si así se permite llamarle a lo tradicional, de que el objeto de una ciencia determina su método, opongo la tesis de Windelband que fundamenta que

26 Véanse los programas de Lógica, Fenomenología y Epistemología analítica que figuran como apéndice del primer volumen de la *Lógica* de Adalberto García de Mendoza.

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

toda ciencia sólo puede definirse por su fin cognoscitivo y por la estructura lógica en un material empírico dado; es decir, del método que se siga, a la vez que de su fin cognoscitivo, dependerá su carácter, y solamente después de conocidas estas operaciones se podrá precisar el objeto de una ciencia."

Después de concebir la sociología como un estudio particular de la cultura en el sentido de Rickert y de referirse a los momentos del método científico naturalista, el alumno de Epistemología analítica se pregunta: "Ahora bien, ¿cuál debe ser el criterio para realizar esta elección? ¿Cómo es posible definir el material, encontrar las uniformidades sociales o remontarnos al concepto del derecho como dice Stammler, si el concepto de lo social o del fenómeno jurídico no ha sido supuesto en estas investigaciones? ¿Será preciso ineludiblemente antes de toda investigación conocer si un hecho social es derecho o saber de antemano la esencia *Formal* del fenómeno Social? ¿Será en fin indispensable un *a priori* o pre-juicio para transformar la continuidad heterogénea en discreción homogénea, es decir, descubrir las leyes mediante las cuales es posible la experiencia social en el sentido científico? ¿Ignorar todo de antemano y obtener las esencias científicas sólo por la inducción será un método sin potencia demostrativa?"

Finalmente, concluye el alumno del maestro García de Mendoza, "la exclusiva consideración que de antemano es preciso hacer para el estudio de la sociología, es de que se trata de la coexistencia de los hombres, pues otra afirmación resultaría grandemente hipotética. Así, lo que sea el Estado, el fenómeno jurídico, el religioso, el racial, etc., etc., deben definirse después y sólo después de haber rebasado las primeras operaciones lógicas del método, ya que otra dirección sería notoriamente falsa dado el carácter eminentemente positivo que debe seguirse en estas especulaciones, que son eminentemente transformadoras.

"*Conclusión*: Un solo *a priori* como propone Eleuterópulos es el único valedero para el estudio científico de la Sociología, a saber: la *inducción*." [27]

En el volumen correspondiente a las tesis de Lógica presentadas en el año de 1930 por los alumnos de Preparatoria de García de Mendoza, hay una del estudiante Beethoven Lomelí, titulada *Concepto individualiza-*

27 A. García de Mendoza. Colección de tesis de Epistemología analítica. Vol. 120. México, 1928.

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

dor de Rickert, en la que francamente se acepta la posición ideológica del neokantismo de Baden.

El pensar contemporáneo, escribe el joven alumno, "debe a la Escuela de Baden la objetividad de todos los valores culturales. Es decir, los valores son cosas reales fuera del tiempo, a los cuales todos los hombres sin excepción deben sentirse atraídos y a los cuales poco a poco se van acostumbrando a considerarlos como tales de acuerdo con el grado de cultura que han elaborado.

"Sólo en esta forma puede elaborarse la historia universal cuyo problema es buscar lo esencial para todos los hombres, cosa imposible sin considerar los valores como algo objetivo. Pero es de absoluta necesidad la comprensión de que sólo es posible la historia cuando se hace intervenir a los valores. Nunca puede ser el método histórico un método naturalista, es una verdadera ilusión la que se forjan los que sólo consideran como conceptuación científica la que es generalizadora.

"Creo yo que Rickert ha fundamentado admirablemente la oposición entre las ciencias empíricas, con verdaderas bases lógicas... De manera que se aprecia la diferencia fundamental entre las ciencias naturales y las culturales. Aquéllas tienen un método totalmente opuesto al de éstas. Las ciencias naturales tienen un método generalizador mientras que las culturales uno individualizador."

En este trabajo se advierte que una de las finalidades del autor es oponer la tesis de "ciencia cultural" y "ciencia natural" de Rickert a la tesis de la *Decadencia de Occidente* de Spengler. "Ahora puede comprenderse fácilmente que la obra de Spengler, *Decadencia de Occidente*, adolece de una verdadera y lamentable confusión; no puede aplicarse, como él pretende, un método biológico, que es el de la naturaleza, a la historia."

También se advierte en la tesis la intención de buscar en Rickert una fundamentación al libre albedrío. "Se había aceptado que el que considerara valor a la conceptuación científica (cuando se consideraba la conceptuación naturalista), no podía aceptar el libre albedrío. Asentando ahora las dos distintas maneras de conceptuación, dentro de las cuales en una interviene la fatalidad de las leyes naturales y en la otra la finalidad, creo que ya pueden considerarse unos sólidos cimientos para el libre albedrío, aunque la psicología, como ciencia natural, se empeñe en encontrar en el inconsciente la causa de todo lo que el hombre se considera libre de escoger."

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

Pero no sólo el neokantismo de Baden se halla presente en las tesis de los estudiantes, sino también el de Marburgo. Alberto Díaz Mora, alumno de García de Mendoza en la cátedra de Metafísica, presenta en 1933 un trabajo sobre *El concepto del a priori.* Tres cuestiones son tratadas por él: a) El concepto de *a priori*; b) El *a priori* ¿es de naturaleza metafísica o gnoseológica?, y c) ¿Es posible extender el concepto de *a priori* a toda la historia de la filosofía?

La idea de *a priori,* declara Díaz Mora, "va unida con la idea de la obra kantiana", pues es en Kant en donde aparece por primera vez el uso del vocablo y de su concepto. A partir de Kant el concepto *a priori* "es usado profusamente por toda clase de escuelas filosóficas", las que reconocen a Kant como iniciador. Por eso "cualquiera que intente una fijación del concepto de *a priori* deberá recurrir necesariamente a la obra kantiana".

Convencido de esto, Díaz Mora trata de fijar la esencia del *a priori* partiendo de la obra de Kant y, después de haber dilucidado el concepto kantiano de *a priori,* se pregunta: "Ahora bien, ¿es justa esta concepción? Veamos lo que ha opinado la filosofía posterior a él y especialmente sus sucesores, que han tratado de corregir la obra kantiana y dar a ella un puro sentido epistemológico. Külpe, uno de los representantes del realismo crítico, se expresa así: 'Kant no ha podido aún del todo determinar el concepto del *a priori* en un sentido puramente epistemológico; a veces el *a priori* significa para él una propiedad innata, aunque en forma germinativa, es decir, una cualidad psíquica del sujeto que conoce. Así Kant no escapa completamente a la falta de psicologismo'. (Külpe. *Introducción a la filosofía.* Cap. v.)

"Messer, otro representante de la misma escuela, dice con mucha razón: 'La dependencia o independencia de la experiencia puede referirse lo mismo a la génesis que a la validez. Sólo lo que en su génesis (es decir lo que precede en el tiempo a la experiencia) es independiente de la experiencia, depende del sujeto. Pero lo que en su validez (es decir, lo que es verdadero *a priori*) es independiente de la experiencia, no por eso ha de ser dependiente del sujeto.' (Messer. *El realismo crítico,* p. 98.)

"Los sucesores de Kant, propiamente dichos los neokantianos de la escuela de Marburgo, Cohen y Natorp, han dado al *a priori* estrictamente el significado de hipótesis lógicas del conocimiento científico, hipotésis *a priori* que deben determinarse por un examen lógico del contenido de

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

las ciencias y no por una investigación psicológica del alma del sujeto cognoscente.

"Concluyamos, pues, diciendo que del *a priori* kantiano es necesario rechazar su carácter subjetivo, de suerte que podrá enunciarse así: *a priori* es el conocimiento necesario y universal, de ciertas determinaciones muy generales sobre objetos, cuya validez (verdad) es independiente de la experiencia."

Este *a priori* así concebido, ¿es de naturaleza metafísica o gnoseológica? ¿El *a priori* es un ser, es decir, un elemento metafísico, o un problema de la validez del conocimiento? Para dilucidar esta cuestión, Díaz Mora expone lo que entiende por "concepto de metafísica" y por "concepto de gnoseología", resolviendo que el concepto de *a priori* es de "naturaleza gnoseológica".

¿Es posible hacer extensivo este concepto de *a priori* a toda la historia de la filosofía? Díaz Mora declara que sí es posible extenderlo a otros autores, como Leibniz, que es el precursor del concepto *a priori* iniciado por Kant y elaborado por neokantianos y realistas críticos y "expuesto en forma nueva y profundamente original por Husserl".

Como se ve, los filósofos de Baden y de Marburgo eran familiares a los estudiantes de las cátedras de García de Mendoza. En los trabajos mencionados se perfilan los futuros representantes que darán nombre al neokantismo mexicano. Larroyo y Díaz Mora, aparecen ya en estos años como neokantianos convencidos. Sólo Guillermo Héctor Rodríguez, dando muestras de cierto retraso en su evolución intelectual, está ausente de esta atmósfera de neokantismo escolar. Parece que todavía en 1929, no se había despertado en él el entusiasmo por los filósofos del idealismo crítico, porque ese año, siendo alumno de García de Mendoza en Epistemología analítica, presenta una tesis sobre *Influencia de la corriente metafísica materialista en la ciencia,* en la que se propone construir una teoría general de la influencia de toda corriente metafísica materialista en la ciencia. Rodríguez estaba entonces en el materialismo, pero en un materialismo ingenuo. Leyendo su tesis, se advierte que el materialismo que se propone fundamentar es el materialismo mecanicista del siglo XVIII y no el materialismo dialéctico de Marx, de Engels y de Lenin, del cual no parece tener todavía noticia. Véase lo que dice en el capítulo primero de su tesis: "La misma historia de la filosofía nos ofrece datos acerca de que el materialismo presenta modalidades; en la filosofía antigua nace la corriente

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

con el atomista Demócrito, se sigue con Diógenes de Apolonia, epicúreos y estoicos; en la filosofía medieval sigue el materialismo con la patrística, con Tertuliano y Orígenes, Lucrecio, algunos neoplatónicos que sostuvieron a Heráclito, con los gnósticos; más tarde aún, en las postrimerías de la escolástica, Gassendi, Galileo, Hobbes y Gall, y los positivistas en la edad moderna; todos presentan tesis materialistas de una edad que difieren de las de la otra y que sin embargo son materialistas." Parece, pues, que el materialismo científico del "Capital", del "Manifiesto Comunista", del "Anti Dühring" y del "Materialismo y Empiriocriticismo" no había llegado todavía al conocimiento del estudiante Rodríguez, es decir, de quien años más tarde va a figurar como el cabecilla principal del neokantismo de Marburgo en México.

Creo que después de estos testimonios, nadie se atreverá a negar que García de Mendoza es el introductor en la Facultad de Filosofía y Letras y en la Escuela Nacional Preparatoria de las teorías de los filosófos de Baden y de Marburgo. En sus cursos de 1928 a 1933 empezaron a agitarse por primera vez los filósofos del idealismo crítico y bebieron los jóvenes que en el futuro habrían de significarse como representantes del neokantismo mexicano. Quiérase o no, Adalberto García de Mendoza, apartado de la vida académica desde 1934, es el padre del neokantismo mexicano.

JUAN HERNÁNDEZ LUNA

RESENAS BIBLIOGRAFICAS

DEWEY JOHN.—*La experiencia y la naturaleza.* Prólogo y versión española por José Gaos. Fondo de Cultura Económica. México, 1948.

Al Dr. José Gaos debemos los hombres de habla española la facilidad de leer en nuestro idioma el libro *Experiencia y naturaleza*, la síntesis mejor del filósofo norteamericano John Dewey, que cuenta ya dos ediciones inglesas. El feliz título del volumen quiere significar que la filosofía en él defendida puede llamarse *naturalismo empírico, empirismo naturalista* o, también, tomando experiencia en un sentido amplio, *humanismo naturalista.* En otras palabras, ofrece Dewey un monismo de la realidad junto con un monismo metodológico. Enamorado de la ciencia y sus resultados, y usando un análisis sólo comparable al de la fenomenología, exige la unidad radical del ser y del método para alcanzarlo. Experiencia, ideas, historia, conciencia, conocimiento, naturaleza, fines, son una y la misma cosa. Esto le permite hacer una crítica interna de las filosofías anteriores, en especial de la clásica y del idealismo, cuyas doctrinas desbarata a su modo señalando las circunstancias que las originaron o los prejuicios que la sostienen. *Experiencia y naturaleza* es una revisión de la filosofía entera desde otra filosofía, como no podía menos de ser, y da al lector, a la manera de los libros considerados clásicos, una riqueza extrordinaria de ideas, sugestiones, una nueva metafísica, una teoría del conocimiento, una psicología, una teoría de la ciencia. . .

El autor desprecia, concorde con las últimas filosofías, los problemas surgidos del idealismo y del realismo en la explicación del conocimiento, mas no escapa al problema mismo, y con su solución "naturalista" estructura una metafísica de la existencia, un "realismo" natural o una *metafísica natural de la existencia,* como dice insistentemente. El punto de partida es la experiencia como un hecho universal que penetra en la naturalza y se despliega sin límites a

través de ella, es decir, la experiencia exigida por la ciencia. Tradicionalmente los filósofos que desconocen el método empírico le han tenido pavor, porque son incapaces de conocer su aptitud para conservar las significaciones ideales de las cosas. La obra entera de Dewey puede presentarse como un intento de señalar el alcance metodológico de esta verdad para la filosofía frente a los métodos no empíricos, como han sido todos los empleados hasta aquí, incluso el materialista y el empirista.

La experiencia es, en sí misma, arma de dos filos. Significa el material bruto y el refinado por la reflexión, ya enriquecido con nuevas denotaciones. Mas los métodos no empíricos reciben este rasgamiento en dos, sin examinar el dato original, y surge el dualismo como problema imposible de juntar materia y espíritu, real e ideal, sujeto y objeto. Primeramente observamos cosas, no observaciones. El falso problema surge insoluble cuando se pierde el hilo de la experiencia original de la cual brotaron experiencia y reflexión, y se piensa en seguida que el mundo físico o el mundo del espíritu son en sí y por sí, cerrados, completos, uno superior, otro inferior. Aquí se ha originado la falacia de la filosofía europea, según la cual la experiencia es una forma de conocimiento y todo conocimiento debe reducirse a ideas, siendo éstas la única, la auténtica realidad. La rebelión naturalista contra el intelectualismo se basa en la firme convicción de que la experiencia es la generadora de los problemas en todas las filosofías, se quiera o no, y de que éstas han descuidado registrar las necesidades empíricas, aunque se llamen empirismo. Mientras el existencialismo de Heidegger sostiene, en un intento para encontrar lo primario y original, que la experiencia cotidiana es un dato secundario, Dewey afirma que la "experiencia en bruto y cotidiana", con toda la complejidad de datos enmarañados entre los cuales se seleccionan después algunos por parecer más importantes, es lo primario y original. La intención en uno y otro es diferente. Heidegger se dirige hacia una ontología general a través de la existencia del hombre. Dewey hacia un monismo naturalista apoyado en la ciencia moderna. Para éste, el conocimiento que exaltan las demás fiosofías existe dentro de la continuidad natural, pero es una experiencia derivada y de carácter secundario, pues la original, la experiencia de la acción y la pasión, es de índole no cognoscitiva. Así el monismo naturalista permite nuevamente a la filosofía una inmanencia perfecta, pero en la continuidad de lo natural y no de lo humano. Si no aceptamos el conocer como un factor del hacer y padecer primarios, piensa Dewey, nos veremos reducidos irremediablemente a aceptar la intromisión de un principio extranatural, si no sobre-natural, al modo de las filosofías no empíricas. Las entidades matemáti-

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

cas, estados de la conciencia, datos de los sentidos, con su rigidez cataléptica tan cara a los filósofos, tienen su origen en este olvido. La idea de elemento, de lo eterno, no sólo ha seleccionado la realidad, sino que ha hecho pensar a los filósofos que la genuina es el producto de la selección. Permanencia, real, totalidad, esencia, orden, unidad, *unum, verum, bonum,* son simplificaciones artificiales de la existencia. La selección es inevitable, pero la falacia de los filósofos consiste en ocultarla, mientras que el método empírico se complace en señalar el dato originario, volviendo con esto comprensible la intención de conocer la realidad que es común a todos. "El método empírico pone delante de los demás un mapa del camino por el que se viajó; en consecuencia los demás pueden, si quieren, repetir el viaje por el camino para examinar el paisaje por sí mismos." El filósofo puede emplear las conclusiones de la matemática, la física y la lógica, no para despreciarlas y arrojar descrédito sobre ellas, como ha hecho hasta ahora, sino para revelar nuevas realidades que esclarezcan la vida misma o la experiencia, con lo cual habrá terminado el desprecio de las cosas de la experiencia ordinaria y de la vida, consideradas por las filosofías como incapaces para desarrollar por sí mismas métodos que den dirección y criterios de juicio y valores intrínsecos. A un extravío tal de la inteligencia se deben en gran parte el cinismo, la indiferencia y el pesimismo que corroen a los hombres. Y así el enamoramiento del método de las ciencias de la naturaleza, al cual sucumbieran ilustremente Descartes y Kant, culmina en un monismo metafísico consciente y comprobado empíricamente. Los hombres de ciencia, a diferencia de los filósofos, no eliminan la experiencia cuando revela datos contrarios a sus teorías, sino que reconstruyen éstas de acuerdo con ella. Una metafísica naturalista habrá de moverse entre la seguridad de las verdades y la inestabilidad de la duda.

Los fenómenos de la cultura, como expresión de la experiencia humana, ofrecen a Dewey un precioso material para establecer una metafísica natural, que se nos antoja una réplica de sentido distinto del intento que viene realizando el existencialismo, metafísica natural ésta basada en la contingencia, no sólo del hombre, sino de todas las cosas que caen bajo su experiencia. La experiencia se encuentra transida por el azar, y por eso es fundamentalmente inestable, contingente. "Si ya persiguen al presente las consecuencias desconocidas que fluyen del pasado, el futuro es todavía mas desconocido y peligroso; y el presente resulta siniestro." Las diferentes filosofías son variadas recetas para salvaguardarnos mágicamente de "la naturaleza del mundo existencial en que vivimos", con el balbuceo de leyes universales y necesarias, con la presencia de causas y efectos,

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

con el progreso y racionalidad del universo. Mas somos, entrañablemente, contingencia, azar. La experiencia originaria muestra que la existencia no es nada acabado y completo, da testimonio de un mundo distinto del tradicional, y señala hacia una metafísica diferente en la cual se mezcla vitalmente la suficiencia, la plenitud, el dominio, el orden, la ambigüedad como posibilidad incierta, en una palabra, como contingencia. Todo es inestable y todo cambia, como han encarecido Heráclito y Laotzé. El cambio, según lo muestra la experiencia contra la filosofía segura de Aristóteles, Hegel, Spencer, Bergson, es un desafío a la investigación, "una condenación potencial a la catástrofe y a la muerte", dice Dewey con palabras que involuntariamente nos recuerdan a Heidegger, pero apartándose luego de él para seguir su propio camino y concebir a la filosofía como sabiduría, esto es, como saber humano destinado a mitigar la inestabilidad de la vida mostrando moderación, templanza y sobriedad. Lo incompleto, lo inestable, la contingencia, no constituyen por sí solos el contenido de la vida o de la experiencia, sino apenas un rasgo que debe colocarse en la misma escala que lo acabado y fijo. Nuestro mundo es menesteroso, un mundo de mendicidad y de elementos mendicantes que exige la necesidad, y a su vez ésta implica lo contingente e inestable. Que así sea la naturaleza, nos lo revela el arte, donde se juntan lo regular, lo reiterativo, lo contingente, lo nuevo y lo finalizado, lo incipiente y lo terminado, sosteniéndose recíprocamente. Para una filosofía de método empírico, lo dudoso se convierte en seguro y lo incompleto en determinado por medio de las cosas seguras y ya establecidas, que son, contra la vinculación del pensamiento y la unidad hecha por todas las otras filosofías, exactamente tan empíricas y tan indicadoras de las cosas de la experiencia como lo incierto. El espíritu no escapa a la contingencia. "La prueba definitiva de la existencia del auténtico azar, contingencia, irregularidad e indeterminación en la naturaleza, se encuentra en la existencia del pensamiento", porque la reflexión sólo se produce en situaciones caracterizadas por la incertidumbre, descubriendo el método de manejar los procesos inacabados de la existencia, dando consistencia a los bienes frágiles o extendiendo los bienes seguros, y cumpliendo liberalmente las promesas inseguras de bien que hacen los acontecimientos en las cosas de la experiencia. Lógicamente, para Dewey, el pensar no es un salto de la materia al espíritu, no difiere de las energías de la naturaleza, el fuego por ejemplo, usadas para ordenar otros materiales; es "un proceso continuo de reorganización temporal". La consecuencia sobresalta nuestra mentalidad, mas es un coronamiento perfecto del monismo naturalista con antecedentes lejanos en el materialismo y el empirismo.

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

Para el que procede empíricamente, toda existencia es un acontecimiento. Quiere esto decir que la conciencia, el individuo, la ciencia, lo espiritual y lo psicofísico, son ramas de un proceso natural. Según Dewey, el análisis de la existencia revela la prioridad del goce estético, al mismo tiempo que hace evidente la necesidad del trabajo, signos inequívocos de finalidades y relaciones propias de la naturaleza. Las cosas son bellas, feas, trágicas, por sí mismas. Pero no son finales como en la metafísica antigua, son términos de episodios temporales. El mecanismo causal y las finalidades temporales son fases del mismo proceso temporal, porque el mecanismo es algo encerrado en un orden histórico con el cual estan relacionadas varias historias, en las que el final no es causa de lo que antecede. Todo es un proceso, todo depende de un orden sucesivo. El final de la niñez, pongamos por caso, es la vejez, pero ésta existe por sí misma y no por aquélla. La causalidad consiste en el orden sucesivo mismo, que siempre es el orden de una historia con principio y fin, pues empíricamente siempre hay una historia que es una sucesión de historias en que cada acontecimiento es a la vez el principio de un proceso y el término de otro. Consecuentemente, la existencia es historia. La cualidad temporal, afirma, es un rasgo directo de cuanto ocurre dentro o fuera de la conciencia; todo pasa a ser otras cosas, de manera que lo que ocurre posteriormente es una parte integrante de la existencia presente. La inestabilidad corroe la entraña del ser. Una cosa siempre está en curso. Podemos añadir que el mundo es mendicante, lleva en sí mismo la imperfección y el no ser, porque es histórico. Mas debemos entender estas palabras de acuerdo con el naturalismo radical de Dewey, en sentido de proceso de la naturaleza, y no en sentido hegeliano o heideggeriano, aunque parezca por instantes acercarse al último, quizá por expresar los dos, con filosofías igualmente valiosas que bebieron en fuentes diversas, el término de la carrera hacia la inmanencia emprendida por el mundo moderno. Aquí nos importa más señalar la importancia que la identificación entre naturaleza e historia tiene en el pensamiento de Dewey. Es el último peldaño de su monismo naturalista y de su inmanencia radical dentro de la naturaleza. Con ella hace callar a las demás filosofías, desde su punto de partida, claro está. El problema de las significaciones del lenguaje, la separación de esencia y existencia, las relaciones de espíritu y materia, el *espíritu encarnado,* como le llama felizmente, la conciencia sujeta a cambios de la naturaleza, los valores arrojados de la existencia, el problema del sujeto y la experiencia —temas que trata abundantemente—, están condicionados por la idea de una sucesión histórica en la naturaleza. Con razón habla Dewey de una

"filosofía crítica" basada en el método empírico, y de la unidad que se descubre gracias a él.

La idea de la naturaleza como proceso y como historia, en la que nada existe acabado y todo es imperfecto, transido de no ser, nos lleva al cometido instrumental de la filosofía naturalista que ha hecho célebre tal dirección. Norteamericano, intenta Dewey poner de acuerdo la filosofía con el sentido común y los intereses de la vida diaria. El buen criterio filosófico debe retraer las experiencias hasta la vida y sus situaciones correspondientes, pues sólo entonces cobrarán sentido, al volverse los objetos de la reflexión medios de utilizar y gozar las cosas ordinarias. Es incumbencia necesaria de la filosofía advertir que la reflexión debe adueñarse de los acontecimientos que se dan en bruto y nos afectan brutalmente, para convertirlos en objetos por medio de una inferencia relativa a sus probables consecuencias. Tal es el sentido de la ciencia y de una filosofía como condición de la ciencia, según Dewey. Los acontecimientos pueden *llegar a ser instrumentos porque entrañan el no ser.* Ciencia, conocer, significa, no explicar tautológicamente los objetos, sino desviarse de las cosas en cuanto valiosas, y por ende finales en el sentido tradicional, a cambio de conquistar objetos que carecen de vida. Las existencias naturales, convertidas así en medios de futuros logros, se vuelven más seguras y más extendidas. "Los objetos de las ciencias, como los objetos directos de las artes, son un orden de relaciones que sirven de herramientas para lograr tener directamente algo o que algo sea en la misma forma." La ciencia consiste en encadenar acontecimientos en una historia coherente. En otras palabras, la posibilidad de la ciencia descansa en una naturaleza inacabada. Si los acontecimientos son goberndos se debe a que llevan el no ser y a que existen órdenes de sucesión y coexistencia. Las contingencias de la naturaleza hacen posibe y necesario el descubrimiento de las regularidades, y a su vez la ciencia sería imposible sin las conclusiones uniformes y seguras. Como la naturaleza, la ciencia está preñada de estabilidad e inestabilidad. De aquí que para Dewey, como para los filósofos del siglo XVIII, la ciencia aplicada puede ser más ciencia que la que se llama pura. En efecto, se ocupa de instrumentalidades que están trabajando para producir modificaciones en la existencia. Aplicación de la ciencia significa eliminación de los obstáculos y las distancias que impiden conseguir un *logro que servirá de base para alcanzar* otro. Así concebida la ciencia, el conocimiento existe más propiamente en la ingeniería, en las artes sociales, en la medicina, que en la física y las matemáticas. Con la sorprendente tesis de que es más fácil conocer las existencias naturales, por ser históricas, que los objetos matemáticos y físicos, en los que siempre

queda algo oculto hasta que se les devuelve a la corriente de las cosas, de donde salieron. La humanización de la ciencia le es más necesaria a ella que a la misma humanidad, porque sólo así puede estar en correspondencia con la realidad. El "instrumentalismo" de la ciencia no sirve a satisfacciones personales, como si fuese instrumental para el conocedor, sirve a los objetos propios de la ciencia, cuyo valor y validez depende de lo que sale de ellos. Las consecuencias dan valor a la verdad. "Pensamiento, razón, inteligencia, cualquier palabra que escojamos, es existencialmente un adjetivo (o mejor un advervio), no un sustantivo. Es una disposición a la actividad, una cualidad de esa conducta que prevé las consecuencias de los acontecimientos existentes y que usa de lo prevista como de un plan y un método de administrar negocios."

Así piensa Dewey, norteamericano y moderno. Su pensamiento, suene bien o mal a nuestros oídos acostumbrados a la filosofía tradicional, a la francesa o a la alemana, es clásico en cuanto trasciende los linderos nacionales para expresar en un sistema coherente el último eslabón de una cadena que empezó Galileo y Kepler. Al resolver los problemas del hombre estrictamente contemporáneo, sólo quiere un fruto de sus ideas: la confianza en la experiencia humana concreta y en sus potencialidades ante la vida. Su realismo natural, llevado a la perfección de la inmanencia dentro de la naturaleza hasta subsumir al hombre y las manifestaciones del espíritu en ella, sigue una línea de pensamiento que se emparenta históricamente con Hobbes y Hume, por un lado, y con Descartes y Espinosa por otro. El monismo natural permite constituir una nueva idea del mundo y del hombre, frente a la visión tradicional de la cual sigue viviendo la misma filosofía moderna de un Descartes, un Kant, un Husserl, y aun de Heidegger y de Sartre, a saber, la distinción, conceptual y metodológica al menos, entre materia y espíritu, entre experiencia y conocimiento intelectual, entre existencia humana y existencia física, entre experiencia y naturaleza. La metafísica natural tendrá otro sentido para nosotros, si no aceptamos la idea de que la realidad primaria es una naturaleza preñada en porciones iguales de estabilidad e inestabilidad, indeterminada, sin ideas claras y distintas, haciéndose ella misma. Cosa parecida pasa si dudamos asignar el carácter primario a la experiencia. Para Dewey, la experiencia es un hecho universal que se encuentra al abrir los ojos y no necesita, consecuentemente, una justificación. Es simplemente un hecho, como lo es la naturaleza, que ha vuelto familiar la ciencia. Sabemos cuáles y cuántas son las reservas que la conciencia filósofica de Europa y de América, incluyendo el país de allende el Bravo, ponen al supuesto fundamental del neonaturalismo brillantemente representado por John Dewey.

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

Históricamente, el monismo naturalista se presenta al estudioso como un intento de superar todos los sistemas anteriores por medio de otro sistema, tarea un tanto parecida a la que se ha impuesto el historicismo de superar la pugna de los más variados sistemas por medio de una síntesis más alta, que será un sistema más. Tal parece ser la condenación que corroe las ambiciones de la reflexión filosófica realizada por hombres.

RAFAEL MORENO M.

FATONE VICENTE.—*El existencialismo y la libertad creadora, una crítica al existencialismo de Jean-Paul Sartre.* Editorial Argos. Buenos Aires, 1948. 181 pp.

Es la primera exposición en español de la obra filosófica de Jean-Paul Sartre. El subtítulo del volumen: *Crítica al existencialismo de Jean-Paul Sartre,* nos lanza de inmediato a la actitud con que ha sido abordado el estudio del filósofo francés. Conviene añadir de inmediato que la tal "crítica" no pasa de ser una buena intención, ya que Fatone, más que oponer argumentos a la obra de Sartre, contrapone sentimientos, aspiraciones y deseos, muy respetables y hasta piadosos por su cariz místico, pero que no pueden ser estimados como contribuciones efectivamente críticas al existencialismo francés. Creemos que no es todavía tiempo de formular críticas a Sartre, pues tratándose como se trata de una obra compacta y de difícil comprensión, su simple lectura se llevará una buena porción de años y tendrá que venir una segunda promoción de estudiosos de Sartre que, ya familiarizados con su pensamiento, puedan esbozar una refutación, si es que así se quiere, de las ideas existencialistas. La situación de Fatone es además particularmente desfavorable. Su trasfondo orientalista y místico no es el más adecuado que digamos para juzgar de la filosofía fenomenológica existencial. El pensamiento de Fatone vaga por senderos muy alejados de la rigurosidad a que nos tiene acostumbrados la tradición filosófica alemana vigente entre nosotros. Su libro no cumple las condiciones mínimas de probidad académica que son de exigir a la exposición de la obra de un filósofo. Esta desventaja, para los especialistas, queda compensada por la facilidad de comprensión que ofrece a los legos. Fatone presenta el existencialismo de una manera clara, sencilla y accesible; la abundancia de ilustraciones literarias per-

mite hacer gráficas las ideas, dramatizarlas. Cualidades que contribuirán sin duda a popularizar el libro.

Pero lo peculiar de la exposición de Fatone es el intento de vincular el pensamiento de Sartre a la tradición filósofica francesa y, más precisamente, al jansenismo pascaliano. El existencialismo es una filosofía de la responsabilidad total, una crítica a todo sistema de justificación de las acciones humanas por la suposición de una naturaleza "inocente". Fatone destaca con mucha nitidez este punto esencial del existencialismo, y demuestra de modo convincente cómo se liga a una serie de pensamientos ya enunciados por la filosofía francesa de inspiración espiritualista.

También en la vinculación del pensamiento sartriano a la tradición cartesiana muéstrase Fatone agudo y claro. En el capítulo que titula "El más libre de los dioses y el más libre de los hombres", alcanza la exposición su cumbre emotiva. Según Fatone, Sartre tiene que elegir entre la libertad creadora del hombre y la libertad creadora de Dios. "En su sistema —nos dice—, para que el hombre sea libre parece forzoso que Dios no exista. Y la afirmación de Sartre según la cual, aunque Dios no existiese, todo daría lo mismo, repugna a su sistema. Si Dios existe, el hombre deja de ser libre. Si Dios existe, todo cambia." Aquí discute Fatone aquella frase final del opúsculo de Sartre "El existencialismo es un humanismo" en que dice que el problema de Dios no es el problema de su existencia, porque aun concediéndola no se modificaría en nada la condición del hombre.

Como es fácil comprender, la exposición de Fatone es fundamentalmente un intento de resumir la obra cardinal de Sartre, *El ser y la nada*. Para ello ha tenido que suprimir, como era debido, muchos capítulos de esta obra, y ha seleccionado de acuerdo con sus preferencias un conjunto de aspectos de la obra que dan lo esencial de la misma. Se inicia la exposición señalando los antecedentes existencialistas del pensamiento sartriano. Fatone nos propone que consideremos a Stirner como un precursor. Pasa después a analizar las conductas interrogativas que presuponen una familiaridad con el no-ser. El hombre es un ser para sí, un ser no compacto sino laxo en que la nada hállase introducida en lo más entrañable de su constitución. Las conductas de mala fe permiten lanzar una mirada más profundizadora sobre esa constitución del hombre, ya que sólo son posibles si el hombre no es una substancia densa y compacta, sino una mezcla del ser y la nada. Como el hombre no es, sólo le queda jugar a ser, idea que a Fatone le apasiona, pues propone como fórmula final de una salvación del "nihilismo" existencialista, el "juego a lo divino", el estar enderezada la acti-

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

vidad humana hacia Dios como hacia una idea regulativa de sus acciones. Un capítulo dedicado al análisis del cuerpo, otro a las relaciones entre las conciencias, y uno intermedio a la explicación, muy clara, de la idea de situación, completan lo esencial de la obra.

Fatone concibe la conciencia sartriana como una conciencia entre muros, es decir, como una conciencia que está cercada o amagada por una masa infinitamente densa de ser, a la que se pretende escapar por una serie ineficaz de nihilizaciones. Discute a nuestro maestro A. de Waehlens la interpretación de la metáfora del muro como la muerte. "El *muro es el ser-en-sí, y no, como* dice A. de Waehlens, *la muerte.*" Pero no nos parece que le asista la razón, ya que la muerte es precisamente la conversión de la conciencia en el en-sí, y la muerte en este caso es lo mismo que el en-sí, el muro es la muerte o el en-sí. En su artículo sobre la relación entre Sartre y Heidegger, había ya señalado de Waelhens con anterioridad a Fatone que la vivencia fundamental del pensamiento sartriano es vivir amagado o acosado por el en-sí, por la muerte. En Sartre morirse no es irse a la nada, sino justamente al ser, al en-sí.

"La fórmula final del existencialismo de Sartre, según la cual la existencia precede a la esencia, carece de sentido." Según Fatone esto queda justificado, ya que la existencia no se da en un momento del tiempo. Y añade para legitimar tan aberrante afirmación: "La esencia es el pasado, pero el pasado se da en la existencia y ésta es un circuito, que ni precede ni no precede a ninguno de sus momentos." Toma aquí Fatone existencia como totalidad de los tres éxtasis, esencia, existencia y posibilidad, que corresponden a los tres temporales de pasado, presente y futuro. En esta totalidad, la esencia, quiéralo o no Fatone, es anterior a la existencia; la "existencia" se despliega temporalmente como teniendo siempre un pasado, una esencia que le es anterior, pero esta precedencia de la esencia supone la existencia, y entonces la existencia es anterior a la esencia como quiere Sartre. No hay un antes sin la existencia, el "antes" adviene al mundo por la existencia.

"Esta es la clave de la miseria del hombre: su imposibilidad de ser Dios; y ésta es también su grandeza. El hombre ha asumido, como el Dios de Descartes, la responsabilidad terrible de hacer que haya un mundo. Esto es suficiente para denunciar el absurdo de la afirmación existencialista, según la cual el hombre es un ser arrojado en el mundo." La primera parte de esta afirmación de Fatone es pura y simplemente lo que dice Sartre; la segunda parte, relativa a la responsabilidad humana de hacer un mundo, es también sartriana; la tercera es ya de la cosecha de Fatone, pero es un error. Que el hombre sea un ser arrojado no

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

tiene un cariz moral como aquí pretende sugerir Fatone. Puede el hombre responsabilizarse de la hechura de un mundo, y esto no le quita su condición de ser arrojado, de estar ahí. La "crítica" de Fatone ha mezclado ilegítimamente el sentido moral de la afirmación de estar arrojado, con el sentido ontológico de esa misma proposición; su "crítica" es un piadoso sentimiento, un sentimiento edificante. Hay que agradecérselo.

EMILIO URANGA

BELLO ANDRÉS.—*Filosofía del entendimiento*. Introducción de José Gaos. Fondo de Cultura Económica. México, 1948. 474 pp.

Es la segunda mitad del siglo XIX. Hace poco que América ingresara en el segundo gran ciclo de su historia: el ciclo de la negación. Apenas proclamada su independencia política, América sueña con otra emancipación más radical, más definitiva. Las cadenas aún no están rotas, el hombre viejo sigue imperando; en las costumbres, en la organización social, en lo más recóndito del espíritu, aún palpita la colonia; un anciano decrépito se oculta aún bajo la faz del joven americano independiente. Y habrá que negar al hombre viejo dondequiera que se encuentre: en la sociedad, en la educación, en la mentalidad misma de los hombres. Será una nueva cruzada libertaria, pero esta será más sutil, más ambigua, más peligrosa, porque su objetivo será el espíritu. Para negar el alma vieja que nos legara Europa, América tiene que apelar a nuevas fuentes espirituales. Quiere negar el resto que posee de Europa, pero sólo puede hacerlo apelando otra vez a ella. Y tocamos la paradoja de la "emancipación mental" de nuestra América. Negamos el espíritu de Europa a nombre de otro espíritu europeo. Y podemos preguntarnos si en ese acto emancipador es América la que niega a Europa, o es más bien Europa la que se niega a sí misma en tierras de América.

Sea lo que fuere, reniega el americano de su tradicional concepción filosófica y, para justificar ese acto libre, se lanza a la búsqueda de otras filosofías en las que pueda encontrar motivos racionales para su repudio. Por eso toda la filosofía independiente estará dominada por una tendencia común en América Latina. Y la comunidad de sesgo no es casual; es que toda ella está vertebrada por una misma negación, y la nueva filosofía que se adopta toma, por todas partes, los caracteres de esa negación común. Así frente a la escolástica deca-

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. XVI. núm. 32

dente la nueva corriente será anti-metafísica, frente al dogmatismo de la colonia, escéptica, frente al despotismo español, liberal, frente al viejo espiritualismo, será materialista o empirista. En una palabra: su negación libre la definirá mucho más quizá que sus afirmaciones racionales.

Esta corriente general de pensamiento marca la primera de las coordenadas que podríamos trazar para situar exactamente la *Filosofía del entendimiento* de Don Andrés Bello. Publicada como obra póstuma en 1881, fué concebida muchos lustros antes (Bello murió el año de 1865). Se encuentra, pues, situada en el momento culminante de toda la corriente de ideas americana anterior al positivismo y que irá a desembocar finalmente en éste. La obra se mueve en el seno de las doctrinas principales que acoge América en ese momento para reemplazar a la filosofía escolástica. Los ideólogos franceses, el sensualismo, el eclecticismo de Cousin y, sobre todo, las influencias sajonas: el empirismo inglés y la escuela escocesa. El libro de Bello, colocado en el umbral de la época positivista en América, condensa, resume y expresa filosóficamente toda la época anterior. Se encuentra, así, en un sesgo decisivo del camino. Y constituye seguramente la nota más alta en ese momento crucial. Aquí las ideas abandonan el terreno circunstancial y apasionado de la política y la educación, para elevarse a una altura teórica serena; la crítica es medida, académica; el rigor filosófico, la información científica, sus destellos de originalidad, su exposición clara y didáctica, le otorgan un puesto principalísimo entre las obras filosóficas de nuestra América. Menéndez y Pelayo la llamó: "la obra más importante que en su género posee la literatura americana". Aunque ideada para servir de texto de enseñanza, la obra desborda con mucho su propósito inicial. Lejos de atenerse a una mera exposición de doctrinas ajenas, Bello discute, critica, aporta ideas propias a los problemas estudiados.

Pero la coordenada americana no nos bastaría para señalar adecuadamente su situación. Otra hay también, quizás más significativa: la coordenada universal. El Dr. José Gaos, en una introducción precisa, desmenuza y disgrega el libro de Bello para volverlo a sintetizar. Gracias a ese estudio se devela toda la complicada maraña de las influencias recibidas por nuestro filósofo; cada una queda pesada y valorada, y tras el minucioso análisis, el mismo Gaos puede darnos una síntesis que coloca el pensamiento de Bello dentro del curso evolutivo de la filosofía universal. "La filosofía —nos dice— pasó de la explicación del conocimiento por principios puramente fácticos y contingentes que había dado Hume, a la busca y exhibición de principios necesarios de la razón, en el sentido puramente psicológico todavía de la escuela escocesa y en el sentido tras-

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

cendental de Kant." Cousin, por ejemplo, representaría un momento de tránsito entre el punto de vista anti-sensualista de la escuela escocesa y el trascendental del idealismo alemán. En ese mismo momento se colocaría Bello. Este rechaza el escepticismo de Hume y defiende un "activismo" del alma, sin llegar, sin embargo, al planteamiento kantiano, entre otras cosas, por desconocimiento de las obras originales del filósofo alemán.

El "activismo" de Bello es quizás lo medular de su doctrina. Aparece desde las primeras páginas de la obra, desde la teoría de la percepción. "En la percepción de una relación el alma es esencialmente activa" (p. 61). De allí su decidida oposición a la escuela sensualista de Condillac. Nuestro autor está ya más allá de la teoría de la percepción como pura recepción de un objeto por un alma o entendimiento pasivo. Igualmente supera al escepticismo de Hume, apoyándose aquí en Reid principalmente. Sostiene que la idea de la causalidad es "un producto de la actividad del alma" (p. 118, Apéndice). Sin embargo, su superación del escepticismo de Hume no le lleva hacia el idealismo trascendental. Parece más bien definitivamente influído por la escuela escocesa. Admite que debe haber juicios no derivados de la experiencia y necesarios al mismo tiempo, para el conocimiento de ésta; tales los principios de causalidad y substancialidad. Pero no da el paso decisivo: no admite que sean éstos propiamente principios *a priori* del entendimiento, sino más bien "instintos" o "tendencias" del alma que se nos antojan pertenecer más a la psicología que a la lógica. Así su obra deja, vista en términos generales, una impresión psicologista. Toda su primera parte, intitulada "Filosofía", responde más bien a una psicología del conocimiento. Y es seguramente en ese terreno en el que brilla más el talento de nuestro autor. Se destacan los primeros capítulos, dedicados a la percepción, que presentan un análisis de la conciencia de una gran claridad de exposición y riqueza de información. Pero, sobre todo, los estudios sobre la memoria y la atención (caps. XIX a XXI) presentan no sólo un gran conocimiento psicológico y filosófico, sino también una perspectiva original y un estilo a veces elegante dentro de su sobriedad académica. Más floja en cambio parece la segunda parte del libro, dedicada a la lógica. Aquí la claridad de exposición y crítica de la primera parte empieza a extrañarse. Se echa de ver cierta falta de unidad y sistema; falta una teoría del método, ya que el capítulo VII, dedicado a ella, trata en realidad de la causalidad y del conocimiento de la ciencia física y no llena el requisito pedido.

Hemos dicho que la *Filosofía del entendimiento* no es una mera obra de exposición, sino que presenta algunos aportes originales. Parte Bello de la gran tra-

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

dición filosófica inglesa que va de Hobbes a Hume. Se siente continuador de ésta dentro de la línea marcada por la nueva escuela escocesa, a la que considera la última palabra filosófico-científica de su época. Sin embargo, no parece someterse a ninguna doctrina particular de ninguno de sus maestros. Tan pronto acepta una idea de uno como rechaza otra. Busca un eclecticismo que, sin salir de aquella dirección filosófica escogida, pueda adecuarse a su espíritu. Suya, pues, la originalidad de perspectiva, y aquel criterio personal de selección y crítica propio del ecléctico, que logra mantenerlo siempre en independencia personal de cualquier doctrina ajena. Pero además de esto encontramos, aquí y allá, puntos de vista, argumentos, ideas personales que nos demuestran la capacidad filosófica de Bello y el vuelo original de su espíritu que, si hubiera podido desplegarse en un medio más rico en recursos culturales, habría logrado quizás creaciones más plenas en filosofía. Como muestra bastará recordar sus agudas reflexiones sobre el tiempo. El tiempo es, para él, una "hechura de la imaginación" (p. 100). Por la sucesión de nuestras percepciones formamos una primera idea de la duración; es ésta una forma de relación de las cosas que duran; no existe duración aparte de las cosas mismas que están durando. Bello parece defender, de modo personal y bajo una faceta interesante y original, la subjetividad del tiempo. Pero lo más interesante es su teoría acerca de la coimplicación de espacio y tiempo. La relación de duración está ligada a la relación de coexistencia. De allí que lleguemos a pensar en un tiempo abstracto, común a todas las cosas que se suceden coexistiendo unas con otras; el tiempo, inseparable en realidad de las cosas que duran, lo atribuimos a la comunidad de las cosas que coexisten en duración. Pero lo más importante es que el espacio mismo requiere previamente el tiempo; éste es primario con relación a aquél y lo implica. "No podemos pues —nos dice— percibir ni lugar ni espacio, ni el espacio infinito, sino por medio de extraposiciones, esto es, por medio de sucesiones o actualmente percibidas o meramente imaginadas. El espacio y el tiempo vienen así a tener una afinidad que a primera vista no hubiéramos sospechado" (p. 152).

LUIS VILLORO

VON IHERING, RUDOLF.—*La dogmática jurídica.* Seguida de un apéndice con las doctrinas de Ihering y Windscheid sobre el derecho subjetivo. Editorial Losada, S. A. Buenos Aires.

Por largos períodos de tiempo la historia del pensamiento produce concepciones geniales en las diversas ramas del saber. Algunas de estas concepciones

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

son decisivas en el progreso y desarrollo de las ciencias y deciden su destino para mucho tiempo. La fuerza de las nuevas ideas cambia el rumbo de las instituciones y de las doctrinas comúnmente aceptadas, hasta conmover los más sólidos cimientos de la tradición. La posteridad, al paso de los años, reconoce cada vez más y rinde homenaje a la obra del verdadero talento. Este es el caso de Ihering en el terreno de la filosofía social y de la ciencia del derecho en el siglo XIX. Es el jurista de toda una época, cuya concepción del derecho y estudios jurisprudenciales siguen siendo actuales en múltiples aspectos, no obstante el progreso de dichos estudios. El antecedente tipo de su magna obra está constituído por sus vastos estudios acerca del derecho romano. Ahí está la fuente que motiva su inspiración. Más ella no agota los desarrollos autónomos de su investigación.

La doctrina incluída en el libro ahora considerado, utiliza los conceptos de las ciencias naturales que predominan en su época, aplicándolos al terreno de los estudios jurídicos. Se vale particularmente de términos biológicos para hablarnos del derecho. No obstante, la mirada atenta no se dejará desviar por esta influencia ineludible de la época. Pronto las consideraciones del jurista atienden definidamente a los elementos históricos y sociales que rigen la vida jurídica y, sin lugar a duda, las evocaciones naturalistas y biológicas del ensayo en realidad quedan relegadas a segundo término. No es este aspecto el que se salvó, sino los fundamentos para una sistemática del derecho positivo, y desde luego el estudio penetrante de los problemas especiales del derecho.

En la primera parte del libro se introduce la fe en una especie de derecho innato, el cual, no obstante su carácter natural, necesita la expresión viva de la historia.

Sin embargo, aparte del naturalismo jurídico y de su comprensión histórica, en relación a la naturaleza compleja y múltiple del derecho, viene a resultar indispensable un proceso lógico y técnico de simplificación analítica de las reglas y de las instituciones jurídicas concretas. La multiplicidad del derecho y su complejidad real tienen que ser reducidas a sus elementos básicos. Este proceso queda propuesto y designado auxiliarmente en forma metafórica como "alfabeto jurídico". Y a pesar de que constantemente se habla de la fisiología del organismo jurídico, de la organización psíquica del derecho, de su anatomía, el ensayo viene a desembocar en una valiosa concepción lógica del método y de la técnica jurídicos, que constituye sin duda el capítulo más importante para el jurista y permite fundar la ciencia positiva del derecho.

"Las diversas relaciones jurídicas de la vida, que como tales pueden ser objeto de un examen, se reúnen en rededor de grandes unidades sistemáticas o instituciones jurídicas que (empleando un lenguaje figurado) nos representan el esqueleto del derecho, al cual se adhiere su sustancia toda entera, o sean las reglas que lo componen.

"La misión de la ciencia es estudiar la *disposición de los miembros* del derecho, buscando el verdadero sitio de los grandes y de los pequeños." (Págs. 27 y 28 del texto.)

Las fuerzas matrices del derecho, que en un comienzo ocupan la meditación del autor, pasan a segundo plano frente al interés científico por el análisis y la abstracción para un conocimiento ordenado de los sistemas jurídicos. De manera que, a pesar de que se reitera la preocupación naturalista hablando de una anatomía y fisiología del derecho, en el fondo se sigue tratando de procesos técnicos específicos en los que lo fisiológico se transforma en funcional y lo anatómico en la mostración abstracta y elemental de las partes.

Así, el camino que sigue la comprensión dogmática del derecho, logra integrar en definiciones adecuadas el conocimiento jurídico. Por otra parte se coordinan, aun cuando en forma no paralela, el aspecto natural y el aspecto histórico del orden jurídico. Además, es una posición útil y aprovechable este interés de diferenciación de la línea de exposición histórica respecto al camino lógico y técnico de la dogmática jurídica, ya que, como se ha expresado, son separados sin interferencias peligrosas.

La doctrina acerca de la dogmática jurídica, precedida por el problema de la naturaleza e historia del derecho, es un paso para depurar las bases de la ciencia jurídica.

Este proceso sólo muchos años después se viene a perfeccionar, a través de un conocimiento puramente normativo. La afirmación del autor acerca de la dogmática jurídica en los pasos del análisis y construcción lógica, hasta llegar a un cuerpo jurídico, es imprescindible para la consolidación de dicha ciencia. Y lo que ella no pudo lograr en forma acabada, por las interferencias naturalistas, ha sido la preocupación de otros pensadores posteriores. Por otra parte, la dogmática jurídica se ve precedida por la crítica y valoración de las antinomias que plantea el sentido común o, como dice el autor, la generalidad de las gentes frente a los juristas. Sin esta advertencia sería inasequible la preocupación técnica del jurista acerca del derecho. Pero tal oposición también exite en todos los campos del conocimiento. Por ello es de mayor valor y merece mucho mayor atención como un claro antecedente de doctrinas posteriores.

La doctrina jurídica del siglo XIX está ligada a la concepción individualista del Estado y de la sociedad. Por eso la orientación finalista de la jurisprudencia se hace descansar en factores ideológicos y políticos que hoy son poco útiles para la interpretación de nuestro mundo jurídico. Así se explica el interés de Ihering y de Windscheid por el derecho subjetivo. Mas ahora que la teoría del derecho ha desplazado su punto de vista dominante al derecho objetivo, aquellas doctrinas no tienen el mismo orden de importancia.

Sin embargo, esas tesis del interés y la voluntad como fundamento de los derechos subjetivos, revelan el horizonte ideológico de la época y nos ponen en antecedente acerca de aspectos de la doctrina que hoy han quedado limitados, como ha quedado limitada la invocación omnipotente del fuero individual.

Así, el ensayo se presenta coronado con las teorías ya clásicas acerca del derecho subjetivo de Ihering y Windscheid. Hoy esta polémica ha sido desplazada por la dirección normativista. Sin embargo, es necesario reconocer que, sin el planteamiento oportuno de la polémica, no hubiera sido posible salir del subjetivismo, terreno en el que fue presentado este asunto. En el tiempo en que surge la doctrina de Ihering, la dogmática jurídica y su técnica vinieron reconociendo como base de su desarrollo la concepción del derecho en sentido subjetivo, individual y privado. Pero actualmente este sentido es sólo un aspecto o fase del mundo jurídico, esencialmente social, objetivo y público, como lo muestran el desarrollo de nuevas instituciones jurídicas, inspiradas en los intereses de la comunidad.

El ensayo cumplió su destino y seguirá siendo escuela de formación para el filósofo del derecho y el jurista. Sus puntos de vista no pueden ser suprimidos, sino rectificados y completados. El genio jurídico no está de moda, pero sigue siendo actual para la historia de las ideas.

JUAN MANUEL TERÁN

Documentos para la historia de la cultura en México.—Una biblioteca del siglo XVII. Catálogo de libros expurgados a los jesuitas en el siglo XVIII. Archivo General de la Nación. Universidad Nacional Autónoma de México. Imprenta Universitaria, México, 1947.

Uno de los aspectos más importantes y sobre todo más laboriosos del activo recuento que México está haciendo ahora de su pasado cultural, es la publica-

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. XVI. núm. 32

ción de documentos de tal índole, esa ímproba labor de desempolvar viejos manuscritos descubriendo e iluminando lo que yacía en las sombras —reales— de los archivos, o —metafóricas— del olvido de los hombres y de la historia.

A los estudiosos investigadores del Archivo General de la Nación y de nuestra Universidad —que muchas veces son los mismos— cabe uno de los lugares más importantes, si no el principal, en esa tarea de reconsideración y reconstrucción de nuestro pasado desde el ángulo de la cultura. Las ininterrumpidas publicaciones de una y otra institución, ofreciendo los documentos más valiosos de nuestra cultura, demuestran ese importantísimo papel que desempeñan en la empresa.

Los documentos seleccionados en el presente volumen pueden considerarse verdaderamente como manifestativos del ambiente cultural en la época, o por lo menos de un medio cultural determinado, aunque de gran amplitud y de casi totalidad por lo que mira al segundo de los documentos, ya que puede decirse, sobre todo en el siglo XVIII, que los jesuitas con sus obras, enseñanzas y orientaciones, representaban más completamente el medio cultural de la época.

Creo que el valor y significación de estos documentos queda suficientemente destacado en las sendas presentaciones que los preceden, del doctor Julio Jiménez Rueda y del licenciado Edmundo O'Gorman, respectivamente. Verdad es que los documentos están preñados de múltiples sugestiones y de cosas importantes que una presentación no está obligada a exponer detallada y particularmente, sino de insinuar cuando más. Estudios e investigaciones afines me permiten confirmar —modestamente— las indicaciones de estos dos muy eruditos historiadores, estando también convencido de que aun tratándose de simples listas de libros y no de pensamientos ni obras, aquéllas nos pueden dar muchas y valiosas noticias sobre la cultura y las ideas de nuestro pasado.

Voy a detenerme ahora en el aspecto externo de la publicación de los documentos. Ciertas grafías latinas me parecieron completamente extrañas y otras defectuosas, sobre todo en el primer documento, lo que me llevó a los manuscritos mismos.

El estudio del primer manuscrito da como resultados los siguientes: el amanuense que escribió este documento con seguridad no sabía casi nada de latín, lo que se deduce de varios hechos, como de la manera de escribir las palabras dejando separadas muchas veces las sílabas de una misma o juntando las de diferentes, que parece como si alguien le dictase y él escribiese "al oído"; de las frecuentes equivocaciones en las terminaciones: *es* por *is* y viceversa, *e* por *i*

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

y viceversa; y de que, muy curiosamente, a veces ha dicho tratarse de "un libro escrito en latín", que en realidad está escrito en inglés o en alemán.

La primera razón, principalmente, ha determinado la enorme dificultad y a veces imposibilidad de transcribir, aunque sea de un modo interpretativo, ciertas palabras o frases. Cierto que aun con la grafía deficiente podría advertirse o adivinarse un título o un autor; mas sería necesaria una erudición extraordinaria, principalmente cuando se trata de obras que, realmente y según el rigor del término, "pasaron a la historia", esto es, que han quedado guardadas en el seno obscuro del pasado olvidado por el hombre.

He creído conveniente, pues, y dentro de las atribuciones de una nota, presentar ciertas variaciones en la lectura de algunos pasajes latinos; variaciones que *estrictamente* no señalan errores o equivocaciones de la persona que transcribió el documento, puesto que, por una parte, esta misma persona aseguró al que esto escribe no saber latín, y por otra, según se dijo antes, el documento mismo está muy mal escrito. Además, no todas las variaciones indican defectos de lectura del original, sino que muchas de ellas son reconstrucciones propias partiendo del original defectuoso.

Esto, pues, no debe tomarse como un reproche para quien muy encomiablemente realizó la dura tarea de la transcripción; pero creo que sí debe serlo para quienes supervisan o deben supervisar la transcripción de los documentos, principalmente cuando se trata de papeles escritos, al menos en buena parte, en otra lengua. Porque no deja de faltarle cierto decoro a una publicación como ésta —oficial del Archivo Nacional y de la Universidad de México—, al no recurrir a una persona siquiera medianamente culta en la lengua del Lacio, poniendo en letras de molde errores fundamentales.

Mas en todo caso, mi único deseo es que las indicaciones de esta nota se tomen como una *colaboración* gustosa con quienes publicaron estos documentos, en tendencia a la lectura exacta de los mismos y al perfeccionamiento de nuestras bases historiográficas.

Antes de pasar al detalle, diré como indicación general que no se ha cambiado la grafía propia del tiempo, que la publicación ha conservado y que muchas veces responde al sonido afín, por ejemplo, *s* o *c* por *t* o viceversa, *v* por *b* o viceversa, *e* por *ae*, etc. En las lecturas propias presento la grafía moderna.

He aquí las variantes al primer documento:

Pág.	Apdo.	
5	3	... Clavii Bambergensis e societate...

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

Pág.	Apdo.	
5	4	renglón 4... Euclides...
„	6	Orontii Finaci Delfinatis...
6	12	...Archimedis...
7	1	...Repertorio (?)..
„	6	...Euclidis..
„	10	...Anneo...
„	11	...Arcta...
8	83	...Thomas e Kempis.
„	11	...Maurolici Messanensis...
10	11	Orontii Finaci Delfinatis...
13	10	...Dionisio (?)...
16	5 f	... iusta (iuxta?)... (La *f* indica que se cuenta desde el *fin.*)
17	14	...directorii...
18	3 f	...se moventi...
19	1	...qui ab antiquis...
20	12	...de centro...
„	3 f	Aristarchi de... distantiis...
21	7	Archimedis de his quae vehuntur...
„	11	...Motuum...
23	2 f	...Estadilaon (?) ...anni a...
24	6	...re militari...
„	5 f	...De ratione dicendi libri duo.
„	1 f	...in sermonem a ver (su?)...
26	1	...motuum...
„	3	...Silabarum...
„	4 f	...Veronensis...
„	2 f	...Philosophi praeclarissimi ac...
27	4	...Veronensis...
„	9	...*Camoens*...
„	13	...motuum...
„	17	...Pinsiano...
„	18	...Lusiani...
28	3 f	...Eugenio (no Eusebio)...
29	9	...abusu...
„	14	...universale...proffesioni...
„	17	...libri tres ...
30	1	...en (oc)tava Rima.
„	6	...degli heroi (Heroy)?
„	8	...e fato e...
„	15	...ex variis...

Pág.	Apdo.	
—	—	
31	11	...Di heroni... degli automati o vero...
32	16	...Le sete giornate del mondo creato.
33	5 f	Benedicti...
34	4	...omnium quae in libris omnibus (?)...
	5	Purae, elegantes et copiosae latinae linguae phrases, ab Aldo Manutio.
37	6	...Garçoni Auximatis (?)...
38	10	...omnium...
39	12	...prodigiosis (rebus) eorum...
40	3	...florentini...
„	13	...Steini...
41	2	...contemptus...
	9	...summae (?)...
„	12	...Burdegalensi (?)...
„	16	...Absolutae (?)...
43	4	...Divini...
„	11	Calendario et ordo perpetuus divini.
„	6 f	Euclidis...
„	4 f	...par suo Bocabulario (?).
44	10	Illustrissimo et amplissimo Viro.
„	5 f	Orbis terrarum...
46	4 f	...de(i) tut(t)i (g)li...
47	2	Contemptus...
„	10	Metamorfoseos...
„	8 f	Aristotelis...
„	1 f	...Romae...
48	10 f	Theofrasti...
49	11	Acentuario (?)...
50	8 f	...A Junta...
51	3 f	...Principiis...
52	1	Cometarum...
„	13	...Roterodami... Studii...
53	2	...fati nela... De Nicolo de Nicolay.
„	3 f	Gemae Frisii...
54	13	...misteriis egipciorum...
„	18	(El autor está al principio y después el título.)
55	2	Pomponii Melae de situ orbis Libri tres.
„	3	Ptolomaei...
„	16	...Joannis Blanchini Canones (is)?
56	5	...Diebus et noctibus...
57	3	De elementis et... antiquus.
„	1 f	...de solaribus...
58	2	...incoherentium..

Pág.	Apdo.	
—	—	
	7	...De Incantationibus... (Primero está el autor.)
58	13	...Auria Neapolitano... occasu...
„	15	...De (e)femerides.
„	18	Parnaso (?)...
59	2	...Guillielmi Philandri Astilioni (?).
„	13	...Beatissimae (que?) Virginis...
60	9 f	...Apiani...
„	1 f	...(anal: cabal?)...
61	7	...De el Philosopho... (abrev.)
62	6	...Stadilaon (?) Nouthensis...
„	2	...Bossueti Sarregiani?... aquatilium?...
63	8 f	...Biblis (et)?...
„	7 f	...Porte Neap(olitani) in quibus nova facillimaque... metalorum.
„	5 f	...in latinum...
64	4	...ad...
„	5	...Novocomensis (?)...
„	14	...Salasiensis...
,	15	Redactio (?) Dioscoridis.
„	5 f	...Primo mobili.
„	2 f	Cursus quatuor...
„	1 f	...Marianae (e) Societate...
66	4	...Copernici Torinensis...
„	10	(di) Vitruvio.
67	11 f	...Trasportatione...
68	8	...Saraynae...
69	10	...Bedae...
„	17	...Judici(i)s?...
70	2	...Absolutissimum...
„	11	...ac...
71	1 f	...Delphinatis...
72	5	...Renati viri... Re militari, libri...
„	9	...Prophetia (?)...
„	10	Vrbis ac templi...
„	15	...Phin(a)ci Delphinatis...
	18	...Re militari...
72	5 f	...(in) decursu...
73	2 f	...Delphinatis...
74	5	...(Eu)Caristica...
„	15	...doctissimi.
„	6 f	...Archimedis...
75	8 f	...Archimedis...

Pág.	Apdo.	
—	—	
75	5 f	...Gracia Napolitani (?)...
	4 f	...Communium...
76	10 f	...in menses duodecim divisus... atque...
„	6 f	...Brandenburgicae...
„	5 f	...Sacrobosco (?)...
„	2 f	...misure... Tartaglia.
77	1 f	...misure...
„	7	...Fratris (abrev.?) Dominici... Sacratissimae Beatae Mariae de Mercede...
„	10	...Theoria (?) Physicis... Calonimos (?) (H)ebreo Napolitano.
„	11	Divi Severini Boetii...
	14	...Hoc est Descriptio (?) ...Gnomonices Mechanices.
78	3	...Abatis...
„	8	...Fin(a)co Delfinati...
„	4 f	Theoriae (?)...
79	3	Dello Spechio...
„	4	...in qua...
„	5	...Secretis...
„	6	...Fiorabanti (?).
„	2 f	...Aristotelis, Logica,...
80	7	Tre discorsi... acqua da luoghi...
„	4 f	Theoriae (?)...
81	4	...usu dierum ...Bodelio Rotomagensis...
„	5	...Apotelesmatas...
82	3 f	...Alfabetico...
„	1 f	...Dariotopo Marcensi (?)...
83	4	...cometografica...
„	5 f	...Abatis...
84	1	...Uranoscopia... in qua... dilucide...
„	2	...Theoriae (?)...
„	3	Logica...
„	8	Universae Astronomiae...
85	3	...in quatuor...
„	4	Petri Noni...
	11	...in quatuor...
„	6 f	Le Tragonissimus (?)... id est...
86	6	...Re militari...
„	8 f	Il Soldato (por) Domenico... Bolognese.
88	4	...fortificare...
„	6 f	...Fra Lelio (?)...

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

Pág.	Apdo.	
—	—	
88	5 f	Les Eléments...
„	4 f	... a capitani...
91	2 f	Lección (?)...

Consideremos ahora el segundo manuscrito. Quien lo escribió sabía verdaderamente latín, pues los pequeños detalles que señalaremos se pueden considerar en realidad como "lapsus", de muy poca importancia por otra parte. Muy de paso quiero señalar una pequeñez en la presentación del Sr. O'Gorman: en la pág. *99*, hacia el fin, dice "santificación" por "canonización", que es el término correcto que emplea la Iglesia al declarar la santidad de un hombre. Señalaré otros detalles en el manuscrito:

Pág.	Apdo.	
—	—	
106	4	... Hispalensis...
112	2	... Academia Ingolstadensi...
113	21	Confesionis... Matrimonii...
114	2	Coninch...
117	1	... Ab Intestato (?)...
125	4	... Tirocinium...
126	2	... Abortum (?)...
127	5	... Soncinna (?)...
„	3 f	... Expositationes (?)...
„	1 f	... rectoque... usu.
130	4 f	... Opuscula...
132	6	... Busembaum...
133	1 f	... Aphorismi...
134	4	... Expeditae...
136		El título COLEGIO DE SAN JAVIER no está en el MS.
„		... Expeditae...

Otra observación general sería que no se debe acentuar gráficamente ninguna palabra latina.

Alguno dirá, al ver las variantes presentadas, que se altera la grafía del MS. Yo preguntaría entonces: ¿se deben conservar las grafías equivocadas dejando en la ininteligibilidad los MSS? En todo caso, yo respetaría la grafía presentando la corrección.

Para terminar, destacaré la enorme tarea del licenciado González de Cossío en el reconocimiento de las obras y libros, y la vasta erudición bibliográfica que en ella demuestra.

B. NAVARRO B.

PARRY, J. H.—*The Audiencia of New Galicia in the Sixteenth Century.* A Study in Spanish Colonial System. 1948. Cambridge. En la Imprenta de la Universidad. 206 pp.

Amparado por el Clare College de Londres, el autor ha reunido sus estudios sobre la Audiencia de la Nueva Galicia en el siglo XVI.

Su información parte fundamentalmente del depositorio que sobre la materia se conserva en el Archivo de Indias de Sevilla, aunque también de nuestro Archivo General de la Nación, Ramo de Duplicados.

Colecciones publicadas, consultó tres: dos españolas —una la tan insegura como conocida de Pacheco y Cárdenas— y el acopio de documentos tapatíos publicados por el señor Orozco y Jiménez, antiguo arzobispo de Guadalajara.

Como era de esperarse, el escritor revisó —un tanto rápidamente— las crónicas que historian aquella parte del país: Tello, de la Mota y Escobar y Mota Padilla.

Por lo apuntado se discernirá que la documentación del señor Parry fué bastante completa y bien seleccionada, por lo que la solidez de su investigación no deja nada que desear.

Tratáse —y este no es el mérito más pequeño del libro— del primer estudio sobre este asunto, cuya trascendencia sobre la vida mexicana no ha sido aquilatada.

Con sus poderosas facultades administrativas, dejando de lado las judiciales, puede decirse que las Audiencias fueron el más firme sostén de la autoridad real en el Nuevo Mundo, el órgano de contacto entre las Américas y el Real Consejo de Indias; vigilantes amigas de los indios, se convirtieron en refugio de sus derechos. Por todo ello, el estudio de tales instituciones resulta de todo punto inexcusable.

El Tribunal subordinado de la Nueva Galicia tiene un interés especial, por haber sido el órgano que controló los descubrimientos de los reales de minas tales como Zacatecas, Sombrerete, Guadiana, etc., así como la extensión de la frontera noreste hasta Tejas; sólo la costa este del Mar de Cortés quedó bajo la jurisdicción independiente de la gubernatura de la Nueva Vizcaya.

Es curioso que los dos únicos estudios sobre Reales Audiencias —este de Parry y el de Mr. Cunningham sobre la de Filipinas— hayan salido de dos plumas de hispanistas anglosajones, y no de la de algún hispanoamericano.

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. XVI. núm. 32

El libro en cuestión está dividido en dos apartados y adicionado con un capítulo final sobre conclusiones.

La primera parte estudia la institución desde su establecimiento en 1548 hasta 1572, fecha en que fué reformada substancialmente y cuyo estudio se reserva a la segunda parte, que finaliza con la centuria.

Abre el primer capítulo un resumen de la conquista de la provincia, con los acostumbrados adjetivos enderezados contra Nuño de Gúzman, las lágrimas por el asesinato del Caltzontzin de Michoacán, la caída del feroz oidor y la llegada del gobernador De la Torre encargado de tomar la residencia a Nuño. Refiere —demasiado brevemente y sin adentrarse en su explicación— la aparición de los mitos de Cíbola, Quivira, las Siete Ciudades, etc., que dieron por resultado la exploración del noreste del país. En dos líneas menciona la portentosa expedición de Vázquez de Coronado para hablar en seguida de la guerra del Mixtón y terminar con el arribo del licenciado Tejada, togado de la Nueva España y encargado de poner en vigor las nuevas leyes.

La fundación del Tribunal es el sujeto del segundo capítulo, donde se refiere la primera "visita", que fué la realizada por el oidor De la Marcha.

Seria omisión del autor parece ser la del decreto real que dispuso que las ordenanzas de la Audiencia de Guatemala sirvieran a ésta de ley supletoria, mencionándose sólo el que las facultades administrativas fueran comunes a ambas (pág. 36).

Llamó la atención al señor Parry la falta de una enumeración detallada de las facultades administrativas, en contraste con la abundante reglamentación en materia judicial de las instrucciones de marzo de 1548; y aun puntualizó su "exagerado énfasis (pág. 37) en materia de jurisdicción"; asombro y crítica que cuadran en una persona educada en las vaguedades e indefiniciones del derecho anglosajón, tan opuesto al rigorismo preciso del derecho romano.

Surge de las páginas el gran problema de la sociedad neo-gallega, que lo fué el de los indios en sus dos aspectos, el de indios pacíficos y el de bravíos (cap. II). País de turbulencia, de exploración, minas y aventureros, la tendencia a forzar el trabajo indio (requerimientos) o a sujetarlo a una encomienda, era muy marcado en el siglo XVI; así pues, luchar contra encomenderos y patrones fué la labor constante y ardua de los oidores del Cuerpo Colegiado.

Conectado íntimamente al anterior problema, el autor nos señala el referente a la falta de mano de obra, agudizado sobre todo en los reales de minas.

La visita llevada a cabo por el licenciado Lebrón y reseñada en el libro, es impresionante por la cantidad de pueblos visitados, la variedad y número de

los casos juzgados y el acervo de disposiciones tomadas en materia de indios: liberaciones, fijación de salarios, tasa de tributos, apertura de comunicaciones fluviales, importación y mejoramiento de semillas, irrigación, etc. — problemas seculares de la economía mexicana.

Después de referirse al cambio del Colegio a Guadalajara (originalmente se estableció en Compostela), así como a sus relaciones con los conquistadores, pasa el autor a los nexos del mismo con la Iglesia, explicitando la soberanía de ambos tribunales y sus pleitos sobre jurisdicción, que califica (pág. 118) de "miserables disputas".

Malos informes, quejas y la reorganización del sistema audiencial encargada a fray Juan de Ovando, trajeron por resultado el reacomodo de la Audiencia efectuado durante el período 1570-72, materia de un capítulo especial.

El resultado de esas reformas fué el envío —en 1572— de las ordenanzas de Monzón (aquí empieza la segunda parte del libro), que fijaron nuevos límites y dieron nuevas facultades al Tribunal. Una innovación importante la constituyó el nombramiento de un gobernador-presidente con grandes poderes, y sólo sujeto al virrey en materia de "guerra y de gratificación de servicios" (pág. 134).

Ya en su nueva modalidad —que podríamos llamar definitiva— la Audiencia es analizada estáticamente, es decir, en su estructura y relación con los demás poderes, aunque el autor no abandona la secuencia narrativa.

El capítulo VIII está dedicado a jurisdicción y procedimientos, y el penúltimo a los conflictos de jurisdicción. Estúdianse muy certeramente en este último, las que creemos son las tres bases de la política administrativa de la corona española: 1ª, un gobierno altamente centralizado; 2ª, la carencia de iniciativa en los gobiernos locales, y 3ª, el monopolio que sobre los puestos-clave ejercieron los peninsulares.

Esas bases constituyeron la cohesión y permanencia del sistema colonial, así como fatalmente la causa de su destrucción.

Las luchas entre el virrey y la Audiencia mexicana son descritas en este penúltimo capítulo, que finaliza con los curiosos conflictos habidos entre el Santo Oficio y la Audiencia subordinada. Significativamente, el autor nos alivia de las fatigosas cuanto inescrupulosas críticas de la Inquisición, tan favorecidas por norteamericanos e ingleses.

Las conclusiones se inician justificando —muy injustificadamente por cierto— la terminación del estudio mediante una simple fecha como lo es la de 1600, y continúan con un estracto estadístico y sociológico de la situación del reino,

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

sacado de su *Descripción geográfica* escrita por el obispo D. Antonio de la Mota y Escobar.

Aquí el señor Parry adoptó algunos puntos de vista que no podemos disimular: afirma, con la *Descripción* citada, que la mayor parte de los indios de la Nueva Galicia eran "apáticos (pág. 192), flojos, incapaces de trabajar para lograr su mejoramiento o el de sus hijos, con escasa o nula organización política y un tanto dados a ritos, idolatrías y sacrificios". Esta situación el obispo la refiere a los pueblos prehispánicos o sin influencia hispánica, pero Mr. Parry opina, con evidente falta de lógica, que es "como más característica de la sociedad conquistada", corrigiendo así, con 400 años de retraso, a un testigo ocular, al que por otra parte sigue paso a paso en varias partes de su libro.

Resume su opinión sobre la Audiencia diciendo acertadamente que la inspiración de toda su política fué (pág. 194) "fundamentalmente religiosa", y que su labor indigenista, "aunque a menudo careciendo de los elementos materiales" para realizarla, y no obstante que "las grandes culturas indígenas se desintegraban ante la influencia europea en forma que ninguna legislación podía detener", fué muy importante, ya que el "caso indígena era oído", y "en general los indios no fueron asesinados, esclavizados, amontonados en reservaciones, o abiertamente robados"; frases en rudo contraste con las que pueden aplicarse a los antepasados del autor.

En resumen, un libro magníficamente documentado, escrito con excelente criterio y bien diseñado; constituye un trabajo de singular mérito y de inexcusable consulta para quienes quieren hsitoriar la vida de la Nueva Galicia.

Bien que una pluma ajena escriba tan concienzudamente lo que nuestros escritores omiten e ignoran.

LUIS MARTÍNEZ PALAFOX

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

NOTICIAS DE LA FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Conferencias

La Facultad de Filosofía y Letras y el Grupo Filosófico "Hiperión", formado por estudiantes de la misma, organizaron una serie de conferencias sobre *Problemas de la filosofía contemporánea,* que se efectuó en el aula "José Martí", conforme al programa siguiente: Samuel Ramos, *Responsabilidad e irresponsabilidad de los filosófos* (miércoles 6 de octubre); Emilio Uranga, *Dos teorías de la muerte: Sartre y Heidegger* (viernes 8 de octubre); Carlos Graef Fernández, *El historicismo en las ciencias* (miércoles 13 de octubre); Joaquín Sánchez Macgrégor: *Las emociones según Jean Paul Sartre* (viernes 15 de octubre); Juan Hernández Luna, *Valor y promesa de la filosofía* (miércoles 20 de octubre); Fausto Vega, *El existencialismo en el arte* (viernes 22 de octubre); Leopoldo Zea, *La fiosofía como compromiso* (miércoles 27 de octubre); Luis Villoro, *Comunidad y existencia* (viernes 29 de octubre).

Cursos de Invierno

Durante los meses de enero, febrero y marzo del próximo año de 1949, la Facultad de Filosofía y Letras ofrecerá al público mexicano unos *cursos de invierno* destinados a tratar los problemas más importantes que se ventilan en el campo de la filosofía, de la historia y de las letras, los que serán encomendados a distinguidos intelectuales mexicanos y extranjeros, invitados expresamente con esta finalidad. El programa a que se sujetarán dichos cursos es el siguiente: José Gaos, *Los problemas de la filosofía en la actualidad*; Germán Arciniegas, *Reflexiones sobre la democracia en las américas*; Maurice Merleau-Ponty, *El existencialismo francés y sus problemas*; José Almoina, *Introducción al estudio*

del Renacimiento; Rodolfo Usigli, *El teatro y sus problemas*; Silvio Zavala, *Historiografía e historia de América*; Aníbal Sánchez Reulet, *Las ideas filosóficas en hispanoamérica*; Fernando Benítez, *El descubrimiento de México*; Filmer S. C. Northop, *Hacia la fundamentación filosófica de un orden jurídico mundial*; Agustín Yáñez, *Estudio de la realidad nacional a través de la literatura mexicana.*

Conferencias de Invierno

Completará el propósito de los cursos de invierno el siguiente programa de conferencias, que se desarrollará en la propia Facultad durante los tres primeros meses del próximo año: Eugenio Imaz, *Problemas de la psicología contemporánea*; Samuel Ramos, *La estética de John Dewey*; Raúl González Henríquez, *El estado actual de la psicología en México*; Angélica Mendoza, *La filosofía de Francisco Romero*; Raimundo Lida, *Poesía y tiempo*; Edmundo O'Gorman, *La historia rescatada: Jacobo Benigno Bossuet*; Justino Fernández: *Sobre crítica de arte. Baudelaire y algo más*; Emilio Uranga, *Ensayo sobre una ontología del mexicano*; Antonio Gómez Robledo, *La filosofía de Francisco Suárez*; José Luis Martínez, *Historiografía de la literatura mexicana.*

Acto de Protesta

En el aula "José Martí" se llevó a cabo, la noche del jueves 2 de diciembre, un acto de protesta por el cuartelazo militar que depuso al ilustre novelista Rómulo Gallegos de su cargo de Presidente Constitucional de Venezuela. El acto fué presidido por el Dr. Leopoldo Zea, Secretario de la Facultad de Filosofía y Letras, participando en el mismo los intelectuales Manuel Moreno Sánchez, Carlos Pellicer, Pedro Guillén, Vicente Sáenz, Daniel A. Moreno y el Embajador de la República de Venezuela en México.

Dos Becarios del Centro

A propuesta del Centro de Estudios Filosóficos, la Universidad Nacional Autónoma de México concedió dos becas para investigaciones histórico-filosóficas, una de ellas al licenciado Edmundo O'Gorman, quien trabajará una obra sobre el tema de *Historia de las ideas en torno al descubrimiento de América*,

y la otra, al estudiante Joaquín Macgrégor, quien realizará un trabajo sobre *El problema ontológico-moral de la intimidad y de la alteridad en el existencialismo.* Dichas investigaciones serán elaboradas en el curso de 12 meses a partir de noviembre último, y su publicación será encomendada a la Imprenta de la propia Universidad.

Nuevos Graduados

El día 27 de octubre de 1948 a las 20 hs., en el aula "Kant", la señorita Martha Ann Hickey sustentó examen profesional para obtener el grado de Doctora en Letras, habiendo presentado la tesis titulada *Un análisis histórico y crítico del libro de Rabelais "Gargantúa y Pantagruel".* El Jurado que la examinó estuvo integrado por el doctor Francisco Monterde, doctora Ma. de la Luz Grovas, licenciado René Marchand, y profesores Manuel González Montesinos y Juvencio López Vázquez, habiendo sido aprobada por mayoría.

El día 29 de octubre de 1948 a las 20 hs., en el aula "Martí", el señor Rafael Heliodoro Valle Hernández sustentó examen profesional para obtener el grado de Doctor en Letras, habiendo presentado la tesis titulada *Cristóbal de Olid, conquistador de México y Honduras.* El Jurado que lo examinó estuvo integrado por el doctor Pablo Martínez del Río, ingeniero Vito Alessio Robles, y profesores Alberto M. Carreño, Rafael García Granados y Francisco de la Maza, habiendo sido aprobado por unanimidad y *cum laude.*

El día 9 de noviembre de 1948 a las 16 hs., en el aula "Antonio Caso", la señorita María de los Angeles Batres Ontiveros sustentó examen profesional para obtener el grado de Maestra en Letras, habiendo presentado la tesis titulada *Alfredo de Musset. Su vida. Su poesía.* El Jurado que la examinó estuvo integrado por el doctor Francisco Monterde, licenciado René Marchand, y profesores Manuel González Montesinos, Robert Escarpit y Luis R. Cuéllar, habiendo sido aprobada por unanimidad.

El día 12 de noviembre de 1948 a las 16 hs., en el aula "Antonio Caso", la señorita Helen Yeats Birdwell sustentó examen profesional para obtener el grado de Doctora en Letras, habiendo presentado la tesis titulada *Tres novelas del siglo* XIX: *Astucia, Los bandidos de Río Frío y El Zarco.* El Jurado que la examinó estuvo integrado por los doctores Julio Jiménez Rueda, Francisco Monterde, Amancio Bolaño e Isla, licenciado Agustín Yáñez y profesor José Luis Martínez, habiendo sido aprobada por mayoría.

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

El día 15 de noviembre de 1948 a las 16 hs., en el aula "Platón", el señor José Attolini sustentó examen profesional para obtener el grado de Doctor en Letras, habiendo presentado la tesis titulada *Breve historia de la lingüística.* El Jurado que lo examinó estuvo integrado por el doctor Julio Jiménez Rueda, y por los profesores Ida Appendini, Manuel González Montesinos, Francisco Carmona Nenclares y Raimundo Lida, habiendo sido aprobado por unanimidad.

El día 18 de noviembre de 1948 a las 19 hs., en el aula "José Martí", el señor Carlos Ortigoza Vieyra sustentó examen profesional para obtener el grado de Maestro en Letras, habiendo presentado la tesis titulada *Lo permanente en el teatro* (Teoría del Drama). El Jurado que lo examinó estuvo integrado por el doctor Julio Jiménez Rueda, licenciados Agustín Yáñez, René Marchand y Enrique Ruelas, y profesor José Luis Martínez, habiendo sido aprobado por unanimidad y *cum laude.*

El día 18 de noviembre de 1948 a las 19 hs., en el aula "Antonio Caso", la señorita Tulia Quiroz Amador sustentó examen profesional para obtener el grado de Maestra en Geografía, habiendo presentado la tesis titulada *Geografía de Costa Rica.* El Jurado que la examinó estuvo integrado por los profesores Ricardo Toscano, Jorge A. Vivó, Pedro Carrasco, Ramón Alcorta, Ramiro Robles Ramos y José C. Gómez, habiendo sido aprobada por unanimidad y *cum laude.*

El día 24 de noviembre de 1948 a las 18 hs., en el aula "Antonio Caso", la señorita María del Pilar Arrando Cot sustentó examen profesional para obtener el grado de Maestra en Letras, habiendo presentado una tesis con el título de *Auzias March y Garcilaso de la Vega, poetas del dolorido amar.* El Jurado que la examinó estuvo integrado por los doctores Julio Jiménez Rueda y Amancio Bolaño e Isla y por los profesores Agustín Millares Carlo, Edmundo A. Bouchout y Manuel González Montesinos, habiendo sido aprobada por unanimidad y *cum laude.*

El día 29 de noviembre de 1948 a las 17 hs., en el aula "Antonio Caso", sustentó examen profesional para obtener el grado de Maestra en Letras, especializada en lenguas y literaturas modernas, la señorita Bertha Peza Velázquez, habiendo presentado una tesis con el título de *François de Curel: El hombre y la obra.* El Jurado que la examinó estuvo integrado por los doctores Julio Torri y Julio Jiménez Rueda, licenciado René Marchand, y profesores Roberto G. Escarpit y Juvencio López Vázquez, habiendo sido aprobada por unanimidad y *cum laude.*

El día 30 de noviembre de 1948 a las 18 hs., en el aula "Antonio Caso", la señorita Olga Victoria Quiroz Martínez Velázquez sustentó examen profesio-

nal para obtener el grado de Maestra en Filosofía, habiendo presentado una tesis con el título de *Introducción de la filosofía moderna en España. El eclecticismo español*. El Jurado que la examinó estuvo integrado por los doctores Samuel Ramos, Leopoldo Zea A., Antonio Gómez Robledo, José Gaos, y la profesora Paula Gómez Alonso, siendo aprobada por unanimidad y *cum laude*.

J. H. LUNA

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

PUBLICACIONES RECIBIDAS

Conferencias Cervantinas.—Homenaje a don Miguel de Cervantes Saavedra. Universidad Autónoma de El Salvador. 1948.

DEWEY, JOHN.—*La experiencia y la naturaleza.* Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.

EWERS, JOHN C.—*Gustavus sohons portraits of Flathead and pend d'oreille Indians, 1859.* City of Washington. November 26, 1948.

FRONDIZI, RISIERI.—*¿Hay una filosofía Iberoamericana?* Publicado en el Nº 8 de "Realidad". Nos. 158-170. Buenos Aires.

LINDO, HUGO.—*El divorcio en El Salvador.* Volumen VI. Biblioteca Universitaria. 1948.

Primitive Man.—Vol. 21. Nos. 3 and 4. July and October. 1948.

RAMÍREZ, ALFONSO FRANCISCO.—*Israel.* Ediciones Metropolis, México, D. F. 1948.

TOMASINO, HUMBERTO.—*El juicio ejecutivo en la legislación salvadoreña.* Volumen V. Biblioteca Universitaria. Universidad Autónoma de El Salvador. 1947.

WEDEL, WALDO R.—*Prehistory and the Missouri valley Development Program.* Summary report on the Missouri river basin archaeological survey in 1947. Published by Smithsonian Institution. November 23, 1948.

**UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32**

REGISTRO DE REVISTAS

(NUMERO 32)

Abside.—Revista de cultura mexicana. Publicación trimestral. México, D. F. Tomo XII. Nº 4. Octubre-diciembre, 1948.

Armas y Letras.—Boletín mensual de la Universidad de Nuevo León. Editado por el Departamento de Acción Social Universitario. Año V. Nos. 9, 10, 11. Septiembre, octubre, noviembre, 1948.

Asomante.—Revista trimestral. La edita la Asociación de Graduadas de la Universidad de Puerto Rico. Año IV. Vol. IV. Nº 2. Abril-junio, 1948.

Atenea.—Revista mensual de ciencias, letras y artes. Publicada por la Universidad de Concepción (Chile). Año XXV. Tomo XC. Nº 278. Agosto, 1948.

Boletín Bibliográfico Mexicano.—Editado por la Librería de Porrúa Hnos. y Cía. México, D. F. Año IX. Nos. 105-106, 107-108. Septiembre-octubre, Noviembre-diciembre, 1948.

Boletín de Estudios de Teatro.—Comisión Nacional de Cultura. Instituto Nacional de Estudios de Teatro. Buenos Aires. Año V. Tomo V. Nos. 18-19. Septiembre-diciembre, 1947.

Boletín de Información.—Embajada de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas. México, D. F. Año VI. Nº 2. Enero, 1949 (256).

Boletín de la Academia Nacional de Historia.—Caracas. Tomo XXXI. Nº 122. Abril-junio, 1948.

Boletín de la Academia Venezolana Correspondiente de la Española.—Caracas. Tipografía Americana. Año XV. Nos. 57-58. Enero-junio, 1948.

Boletín de la Comisión Nacional de Museos y Monumentos Históricos.—Buenos Aires. Año IX. Nº 9. 1948.

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

Boletín de la Unión Panamericana.—Publicación de la Unión de Repúblicas Americanas. Washington, D. C. Vol. LXXXII. Indice. Nos. 1-10. Enero-octubre, 1948.

Boletín del Instituto Caro y Cuervo.—Ministerio de Educación Nacional. Extensión Cultural y Bellas Artes. Bogotá. Año IV. Nº 1. Enero-abril, 1948.

Boletín del Instituto Psicopedagógico Nacional.—Lima, Perú. Año VII. Nº 2. 1948.

Cuadernos Dominicanos de Cultura.—Ciudad Trujillo, Distrito de Santo Domingo, R. D. Año V. Nos. 59, 60, 61, 62. Julio, agosto, septiembre, octubre, 1948. Vols. V y VI.

E. L. H.—A Journal of English Literary History. The Johns Hopkins Press. Baltimore, U. S. A. Volume fifteen. Number three. September, 1948.

El Monitor de la Educación Común.—Organo del Consejo Nacional de Educación. Buenos Aires. Año LXVI. Nos. 905-908 y 909. Mayo, agosto-septiembre, 1948.

Educación.—Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, Perú. Nº 6. 1948.

Estudios.—Mensuario de Cultura General. Santiago de Chile. Año XVI. Nº 187. Agosto, 1948.

Guía Quincenal.—De la actividad intelectual y artística argentina. Comisión Nacional de Cultura. Año II. Nos. 29, 30, 31, 32. 1ª y 2ª quincena de octubre. 1ª y 2ª quincena de noviembre, 1948.

Hispanic Review.—A Quarterly Journal Devoted to Research in the Hispanic Languages e Literatures. Published by the University of Pennsylvania Press. Volume XVI. October, 1948. Number 4.

Jus.—Revista de Derecho y Ciencias Sociales.—México, D. F. Tomo XX. Nos. 117, 118, 119. Abril, mayo, junio, 1948.

**UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32**

La Nueva Democracia.—Revista trimestral publicada por el Comité de Cooperación en la América Latina. New York, N. Y. Volumen XXVIII. Octubre, 1948. Nº 4.

Montezuma.—Revista del Pont. Sem. Nacional Mexicano. Tomo XV. Nos. 87 88. Noviembre, diciembre, 1948.

Revista Bimestre Cubana.—La Habana. Vol. LX. Nos. 1,2 y 3. Junio-diciembre, 1947.

Revista Chilena de Historia y Geografía.—Imprenta Universitaria. Santiago de Chile. Nº 111. Enero-junio, 1948.

Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales.—Publicación de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad Nacional del Litoral. Santa Fe, República Argentina. Año XII (3ª época). Nos. 54-55. 1948.

Revista de Psiquiatría y Criminología.—Organo de la Sociedad Argentina de Criminología y de la Sociedad de Psiquiatría y Medicina Legal de La Plata. Buenos Aires. Año XIII. Nº 68. Julio-septiembre, 1948.

Revista de la Asociación de Maestros.—Organo oficial de la Asociación de Maestros de Puerto Rico. Vol. VII. Nº 6. Noviembre, 1948.

Revista de la Universidad de Buenos Aires.—Buenos Aires, Rep. Argentina. Cuarta época. T. II. Nº 6. Abril-junio, 1948.

Revista Hispánica Moderna.—Instituto de Filología. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires. Año XII. Enero y abril, 1946. Nos. 1 y 2.

Revista Javeriana.—Organo del Departamento de Extensión Cultural de la Pontificia Universidad Católica Javeriana. Bogotá. Tomo XXX. Nos. 149, 150. Octubre, noviembre, 1948.

Revista Nacional.—Literatura. Arte. Ciencia. Ministerio de Instrucción Pública. Montevideo, Uruguay. Año XI. Nº 114. Junio de 1948.

Revue du Barreau (La).—De la Province de Québec. Tome 8. Nos. 8, 9. Octubre, noviembre. 445 a 476, 447 a 508.

Speculum.—A Journal of Mediaeval Studies. Published Quarterly by the Mediaeval Academy of America. Vol. XXIII. Nº 4. October, 1948.

Universidad.—Organo de la Universidad Nacional Autónoma de México. México, D. F. Volumen II. Nos. 23, 24. Noviembre, diciembre, 1948.

Universidad de Antioquia.—Medellín, Colombia. N° 88. Septiembre-octubre, 1948.

Universidad Pontificia Bolivariana.—Medellín, Colombia. Vol. XIV. Nº 52. Junio, julio, 1948.

Vida.—Revista de orientación. México, D. F. Año XI. Nos. 174, 175. Noviembre, diciembre, 1948.

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

ULTIMAS PUBLICACIONES
DEL
CENTRO DE ESTUDIOS FILOSOFICOS
EDITORIAL STYLO

EDUARDO NICOL

LA IDEA DEL HOMBRE

FRANCISCO LARROYO

HISTORIA DE LA FILOSOFIA EN NORTEAMERICA

JOSÉ FUENTES MARES

KANT Y LA EVOLUCION DE LA CONCIENCIA SOCIOPOLITICA MODERNA

HOMENAJE A ANTONIO CASO
(Diversos ensayos sobre la obra y la personalidad del Ilustre Maestro Mexicano)

LEOPOLDO ZEA

ENSAYOS SOBRE LA FILOSOFIA EN LA HISTORIA

EDUARDO GARCÍA MÁYNEZ

LA DEFINICION DEL DERECHO. ENSAYO DE PERSPECTIVISMO JURIDICO

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

OBRAS COMPLETAS

DEL MAESTRO JUSTO SIERRA

EDICION NACIONAL DE HOMENAJE

publicada por la Universidad y dirigida por *Agustín Yáñez*

Volúmenes de que constará la Edición:

I. Estudio preliminar y obras poéticas.
II. Teatro y narraciones.
III. Crítica y ensayos literarios.
IV. Periodismo político.
V. Discursos.
VI. Viajes. *En tierra yankee. En la Europa latina.*
VII. *El Exterior.* Revistas Políticas y Literarias.
VIII. *La Educación Nacional.* Artículos y documentos.
IX. Semblanzas y ensayos históricos.
X. *Compendio de historia de la antigüedad.*
XI. *Historia general.*
XII. *Evolución política del pueblo mexicano.*
XIII. *Juárez, su obra y su tiempo.*
XIV. Epistolario y papeles privados.
XV. Apéndices. Iconografía. Bibliografía. Indices.

Han aparecido los volúmenes V, VI y VII. Están por aparecer el IV y el XIII. La Edición quedará concluída en enero de 1949.

Características: Cada volumen consta de 500 páginas aproximadamente. Los textos han sido cuidadosamente establecidos, anotados y proseguidos de índices de nombres y materias. De cada volumen se han hecho 250 ejemplares en papel especial, numerados, que sólo se venderán por suscripción completa; los nombres de los suscriptores aparecerán en el volumen final.

Condiciones de venta: La suscripción completa a los ejemplares numerados cuesta $ 420.00 si se paga a medida que los ejemplares vayan siendo entregados, y $ 375.00 si el pago es por anticipado, en un solo integro. Los ejemplares comunes, impresos en papel Biblios, se venderán sueltos y su precio fluctuará entre $ 15.00 y $ 20.00; también podrán ser adquiridos por suscripción, al precio de $ 225.00 si el pago se hace a medida que los volúmenes vayan siendo entregados, y $ 200.00 al contado. Los habituales descuentos a profesores y estudiantes sólo se harán en pagos al contado.

Pedidos y órdenes de suscripción a la

LIBRERIA UNIVERSITARIA

Justo Sierra 16 **México, D. F.**

INDICES DEL TOMO XVI

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

INDICE GENERAL

(POR SECCIONES)

ARTICULOS

Págs.

José Almoina.—*En torno a Saavedra Fajardo* 85

Joaquín Alvarez Pastor.—*Formas de la vida humana*. 249

Arturo Arnáiz y Freg.—*Presencia y significación de México dentro de la vida de Occidente* 113

Guillermo Francovich.—*Valery y Kierkegaard* 27

José Gaos.—*"El ser y el tiempo" de Martin Heidegger* 205

Vicente Gaos.—*Pro Cicerone* 127

Juan Hernández Luna.—*La imagen de América en José Vasconcelos* 101

Juan Hernández Luna.—*El neokantismo ante la tradición filosófica mexicana*. 287

Bernardo Ortiz de Montellano.—*La poesía* 277

Alfonso Reyes.—*Introducción al estudio de la geografía clásica*. . 185

Págs.

Oswaldo Robles.—*El perfil académico y la doctrina filosófica de Fray Alonso de la Vera Cruz* 9

Oswaldo Robles.—*Noética del contingente y metafísica existencial.* 241

Leopoldo Zea.—*El positivismo y la nueva moral hispanoamericana.* 259

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

Juan David García Bacca.—*Religions Philosophie auf geschichtlicher Grundlage.* (Othmar Spann.) 135

Juan David García Bacca.—*Crisis y porvenir de la ciencia histórica.* (Edmundo O'Gorman.) 144

Juan Hernández Luna.—*Tratados.* (Juan Benito Díaz de Gamarra.) 142

Luis Martínez Palafox.—*The Audiencia of New Galicia in the Sixteenth Century.* (A Study in Spanish Colonial System.) . 335

Rafael Moreno M.—*La introducción de la filosofía moderna en México.* (Bernabé Navarro.) 137

Rafael Moreno M.—*La experiencia y la naturaleza.*—(John Dewey.) 311

Bernabé Navarro B.—*Documentos para la historia de la cultura en México. Una biblioteca del siglo XVII.* (Catálogo de libros expurgados a los jesuítas en el siglo XVIII.) 327

Juan Manuel Terán Mata.—*La dogmática jurídica.* (Rudolf von Ihering.) 324

Emilio Uranga.—*El existencialismo y la libertad creadora. Una crítica al existencialismo de Jean Paul Sartre.* (Vicente Fatone.) 318

Luis Villoro.—*Filosofía del entendimiento.* (Andrés Bello.) . . 321

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

NOTAS Y NOTICIAS

Págs.

Juan Hernández Luna.—*Noticias de la Facultad de Filosofía y Letras* 147

Juan Hernández Luna.—*Noticias de la Facultad de Filosofía y Letras* 339

Rafael Heliodoro Valle.—*Notas y noticias de América* 151

Publicaciones recibidas 167

Publicaciones recibidas 345

Registro de revistas 171

Registro de revistas 346

INDICE DE AUTORES

Almoina, José.—*En torno a Saavedra Fajardo* 85

Alvarez Pastor, Joaquín.—*Formas de la vida humana* 249

Arnáiz y Freg, Arturo.—*Presencia y significación de México dentro de la vida de Occidente* 133

Francovich, Guillermo.—*Valery y Kierkegaard* 27

Gaos, José.—*"El ser y el tiempo" de Martin Heidegger* 205

Gaos, Vicente.—*Pro Cicerone* 127

García Bacca, Juan David.—*Crisis y porvenir de la ciencia histórica.* (Edmundo O'Gorman.) 144

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

Págs.

García Bacca, Juan David.—*Religions Philosophie auf geschichtlicher Grundlage.* (Othmar Spann.) 135

Hernández Luna, Juan.—*La imagen de América en José Vasconcelos* 101

Hernández Luna, Juan.—*El neokantismo ante la tradición filosófica mexicana* 287

Hernández Luna, Juan.—*Tratados.* (Juan Benito Díaz de Gamarra.) 142

Hernández Luna, Juan.—*Noticias de la Facultad de Filosofía y Letras.* 147

Hernández Luna, Juan.—*Noticias de la Facultad de Filosofía y Letras.* 339

Martínez Palafox, Luis.—*The Audiencia of New Galicia in the Sixteenth Century.* (A Study in Spanish Colonial System.) . . 335

Moreno M., Rafael.—*La introducción de la filosofía moderna en México.* (Bernabé Navarro.) 137

Moreno M., Rafael.—*La experiencia y la naturaleza.* (John Dewey.) 311

Navarro B., Bernabé.—*Documentos para la historia de la cultura en México. Una biblioteca del siglo XVII.* (Catálogo de libros expurgados a los jesuítas en el siglo XVIII.) 327

Ortiz de Montellano, Bernardo.—*La poesía* 277

Reyes, Alfonso.—*Introducción al estudio de la geografía clásica.* 185

Robles, Oswaldo.—*El perfil académico y la doctrina filosófica de Fray Alonso de la Vera Cruz* 9

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

Págs.

Robles, Oswaldo.—*Noética del contingente y metafísica existencial.* 241

Terán Mata, Juan Manuel.—*La dogmática jurídica.* (Rudolf von Ihering.) 324

Uranga, Emilio.—*El existencialismo y la libertad creadora. Una crítica al existencialismo de Jean Paul Sartre.* (Vicente Fatone.) 318

Valle, Rafael Heliodoro.—Notas y Noticias de América . . . 151

Villoro, Luis.—*Filosofía del entendimiento.* (Andrés Bello.) . . 321

Zea, Leopoldo.—*El positivismo y la nueva moral hispanoamericana.* 259

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32

UNAM. FyL: Rev. FFyL.
Octubre-Diciembre
1948. t. xvi. núm. 32